PLATÓN

DIÁLOGOS

VIII

LEYES
(LIBROS I-VI)

BIBLIOTECA CLÁSICA GREDOS

BIBLIOTECA CLÁSICA GREDOS, 265

PLATÓN

DIÁLOGOS

VIII

LEYES

(LIBROS I-VI)

INTRODUCCIÓN, TRADUCCIÓN Y NOTAS DE

FRANCISCO LISI



EDITORIAL GREDOS

Asesor para la sección griega: CARLOS GARCÍA GUAL.

Según las normas de la B. C. G., la traducción de este volumen ha sido revisada por ALFONSO SILVÁN RODRÍGUEZ.

Sánchez Pacheco, 85, Madrid, 1999.

Depósito Legal: M. 20688-1999.

ISBN 84-249-1487-2. Obra completa.
ISBN 84-249-2240-9. Tomo VIII.

Impreso en España. Printed in Spain.
Gráficas Cóndor, S. A.
Esteban Terradas, 12. Polígono Industrial. Leganés (Madrid), 1999.

INTRODUCCIÓN

Las *Leyes*[1] son una de las obras más complejas y difíciles del *Corpus Platonicum*. Su extensión y la diversidad de sus temas, así como el estilo en que están tratados —con numerosas y extensas digresiones que aparentemente no conducen a ninguna parte— han hecho que algunos intérpretes consideraran que su exposición ordenada constituía de por sí un tema digno de publicación[2]. En efecto, no sólo es el diálogo más extenso de Platón, ya que supera en dos

---

[1] Las principales bibliografías sobre las *Leyes* pueden consultarse más abajo págs. 176 s.

[2] Tal es el caso de las obras de C. RITTER, *Platos Gesetze,* I, Leipzig,1896 (reimpresión Aalen, 1985) y L. STRAUSS, *The argument and the action of Plato's Laws,* Chicago-Londres, 1975, que ofrecen una paráfrasis simplificada de la totalidad de la obra. Algo similar puede observarse de la introducción de A. DIÈS, «Plan et intention générale des *Lois*», PLATON, *Œuvres complètes,* XI 1: *Les Lois.* Texte établi et traduit par É. DES PLACES. Introduction de A. DIÈS et L. GERNET, París, 1951, págs. V-XCIII. W. JAEGER, *Paideia. Die Formung des griechischen Menschen = Paideia: los ideales de la cultura griega.* [trad. de J. XIRAU y W. ROCES], México, 1942-1945 (reimpresión 1968), pág. 1015, señala las dificultades con las que ha tropezado la interpretación de esta obra a lo largo de la tradición desde la Antigüedad. Ya en época de Plutarco sólo existía un reducido número de conocedores del diálogo.

libros a su otro proyecto político, la *República*[3], sino el que supone, además, los más exhaustivos estudios: historia, teoría política, educación, códigos penales, sistemas constitucionales, teología, física, medicina, etc. Es el intento más antiguo que ha llegado hasta nosotros de organizar el sistema jurídico de acuerdo con principios racionales[4]. En una palabra, se trata, sin lugar a dudas, de su obra más inmediatamente relacionada con su época y con la realidad social en la que fue escrita.[5] No obstante, a pesar de ser quizás el escrito más significativo del filósofo ateniense[6], la atención que ha merecido por parte de la investigación no es sino menor[7]. Se la considera una obra inconclusa, contradictoria, de un estilo imperfecto, algo que sostienen incluso aquellos que defienden el valor del diálogo[8]. Es más, existen aún hoy quienes ponen en duda su autenticidad.

---

[3] A. DIÈS («Plan...», pág. v) llama la atención sobre el hecho de que en la *editio minor* de TAUCHNITZ, que reproduce con mucha aproximación el contenido medio de los manuscritos de prosa, las *Leyes* superan en 2.127 líneas a la *República*. En la edición de C. F. HERMANN, *Dialogi...*, ocupan 670 páginas y, tal como señala C. RITTER, *Gesetze...*, II, pág. 355, constituyen ampliamente la mitad de lo que en Platón puede considerarse investigación filosófica pura y dura.

[4] G. R. MORROW, *Plato's Cretan city. A historical interpretation of the laws*, págs. 565 s., 572.

[5] G. R. Morrow, *Plato's Cretan city...*, pág. VII.

[6] Con razón indica P. SHOREY, *The unity of Plato's thought*, Chicago, 1903 (reimpresión 1968), pág. 86, que «es la obra más grande de Platón en lo que hace a la riqueza de su contenido»; cf. *What Plato said*, Chicago, 1933 (reimpresión Chicago-Londres, 1978), pág. 355.

[7] Cf. A. H. CHASE, «The influence of Athenian institutions upon the *Laws* of Plato», *Harvard Studies in Classical Philology* 144 (1933), 131.

[8] Cf. C. RITTER, *Gesetze...*, I, págs. VII ss.; E. BARKER, *Greek political theory. Plato and his predecessors*, 5.ª edición, Londres, 1960, pág. 339 («Es difícil detectar un plan según el cual se haya escrito la obra, o encontrar la conexión entre sus partes...»). Por el contrario, O. VICENZI, «Stadt Gottes oder Anfang vom Ende? Betrachtungen zu Platons *Nomoi*»,

I. AUTENTICIDAD, FECHA DE COMPOSICIÓN Y EDICIÓN

En los últimos dos siglos, hay tres problemas que gobiernan la discusión acerca de la naturaleza de la que hoy se considera la última obra de Platón. Para diversos investigadores, las *Leyes* manifiestan un espíritu tan distinto del platónico que no pueden constituir una obra genuina del pensador griego. Otros consideran que, aunque auténticas, Platón fue sorprendido por la muerte antes de concluirlas y que representan un último estadio de su pensamiento muy diverso del de su madurez. Por último, algunos sostienen, sobre la base de testimonios antiguos, que la obra fue editada de manera póstuma por un discípulo que modificó sustancialmente el texto.

1. *Autenticidad*

Cuando F. Ast publica su obra sobre Platón, en la que pone en duda la autenticidad de las *Leyes*[9], abre un debate que, con diferente intensidad, dura hasta la actualidad[10]. E. Zeller, que en un primer trabajo, siguiendo la línea de Ast, había sostenido que el diálogo no era obra de Platón[11],

Πλάτων 52 (1990), pág. 95, considera a las *Leyes* «la obra más perfecta desde el punto de vista artístico y la más madura desde el filosófico».

[9] F. Ast, *Platons Leben und Schriften,* Leipzig, 1816, págs. 379-392.

[10] Para un estado de la cuestión hasta 1974, véase M. Isnardi Parente, «Il problema dell' autenticità delle 'Leggi'», en E. Zeller-R. Mondolfo, *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico,* Parte II, «Da Socrate ad Aristotele». Volume, III/2, «Platone [Tomo secondo] e l'Accademia antica», a cura di M. I. P. Florencia, 1974, págs. 830-839.

[11] E. Zeller, *Platonische Studien,* Tubinga, 1839, págs. 3-117.

acepta su autenticidad en su historia de la filosofía griega[12], aunque no cambia la valoración de la obra que lo había llevado anteriormente a proponer su eliminación del *corpus,* sólo que ahora la incorpora a una hipótesis evolutiva, según la cual Platón habría modificado de manera decisiva su filosofía al final de su vida[13]. Al igual que ese cambio de dirección filosófica registrado en las versiones aristotélicas de la filosofía tardía de Platón, las *Leyes* revelan «la edad avanzada del filósofo, el dogmatismo, la disminución de fuerza y agilidad dialéctica, el acercamiento al pitagorismo, la predilección por el simbolismo matemático»[14]. La adopción de la interpretación evolucionista llevó a que el problema se fuera centrando no en la autenticidad de la obra[15], sino en la intervención del supuesto editor, Filipo de Opunte. Al finalizar la segunda década del presente siglo, la interpretación evolucionista se había ya impuesto y también se rechazaba una intervención significativa de Filipo en el texto edita-

[12] E. ZELLER, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung,* 4.ª edición, Leipzig, 1921 (reimpresión Darmstadt, 1963).

[13] E. ZELLER, *Philosophie der Griechen...,* II iii, págs. 946-951.

[14] E. ZELLER, *Philosophie der Griechen...,* II iii, pág. 951, cf. págs. 976 s.

[15] Esta interpretación que unía la evolución intelectual a los avatares biográficos de Platón acostumbraba a contraponer la *República* y, especialmente, el *Político,* donde aparecía expresado el ideal del gobierno filosófico en su forma más drástica, a las *Leyes,* la cual, en tanto obra de la vejez, pondría en evidencia el desengaño del filósofo ante los fracasos de sus experimentos políticos, en particular el intento que dirigió personalmente en Siracusa; cf. el trabajo más significativo de esta corriente, U. VON WILAMOWITZ MOELLENDORFF, *Platon,* I, 3.ª edición (reimpresión Berlín-Francfort del Meno), especialmente págs. 517-559 para las *Leyes* y 566-570 para la última filosofía de Platón.

do[16]. De todas maneras, la polémica acerca de la autenticidad y la posterior interpretación biográfica de los escritos platónicos tuvieron como consecuencia que se considerase que el diálogo no era representativo de la filosofía de Platón[17]. No obstante, existían estudiosos que sostenían la unidad del pensamiento platónico y trataban de explicar las aparentes contradicciones con la *República* y el *Político*[18]. Para estos intérpretes, las *Leyes* no son sino una traducción a la realidad de los principios teóricos expuestos en esos diálogos. Se trataría, simplemente, de una obra con una perspectiva diversa. De ahí surge la imagen del diálogo como una obra popular, con fines parenéticos y dirigida al gran público, que ha de imponerse en un sector importante de la crítica[19]. Sin embargo, a principios de la década de los

---

[16] C. Ritter, *Gesetze...*, II, pág. 140, fue probablemente el primero en señalar que la actividad editora de Filipo de Opunte se tendría que haber traducido en un mejoramiento de las imperfecciones, si realmente hubiera decidido realizar los cambios propuestos.

[17] W. Jaeger, *Paideia...*, pág. 1015, nota 5, y M. Isnardi Parente, «Autenticità...», pág. 833, llaman con razón la atención sobre el hecho de que J. Stenzel, *Platon der Erzieher*, Leipzig, 1928, no considera necesario incluir esta obra en su reconstrucción del pensamiento político de Platón.

[18] El ejemplo más característico de esta corriente fue el investigador estadounidense P. Shorey, *Unity...*, págs. 86 ss.; «Plato's *Laws* and the unity of Plato's thought», *Classical Philology* 9 (1914), 345-369; y *What Plato...*, págs. 355-407, especialmente 356, 390, 393, 395, 405, 407 y 622-648, con los pasajes paralelos en los restantes diálogos. Para Shorey el *Político* es un mero ejercicio lógico sin ninguna implicación para la filosofía práctica, mientras que la *República* muestra claramente que Platón consideraba irrealizable el estado ideal. Por lo tanto, las pretendidas contradicciones no son tales, sino que las *Leyes* proyectan en el plano concreto los mismos principios doctrinarios que la *República*.

[19] Los representantes más significativos de esta línea son: W. Lutowlaski, *The Origin and Growth of Plato's Logic*, Londres, 1897, págs. 492 s.; J. Burnet, *Platonism*, Sather Classical Lectures, 5, Berkeley,

cincuenta, el trabajo de G. Müller[20] vuelve a analizar críticamente el texto para llegar a la conclusión de que se trata de una obra radicalmente opuesta a la *República* tanto desde el punto de vista ético y político como del lógico metafísico. Sólo la existencia del temprano testimonio aristotélico logra evitar que declare espuria una obra que para Müller permanece como un enigma, ya que el Platón anciano habría trivializado en ella las ideas de su época de esplendor intelectual[21]. En los años sesenta, W. Bröcker decide no incluir las

---

Calif., 1928 (reimpresión Westport, Conn., 1983), pág 86; É. DES PLACES, «Platon et l' astronomie chaldéenne», *Annuaire de l' Institut de Philologie et d' Histoire Orientales de l' Université Libre de Bruxelles* 4 (1936), (=*Mélanges* FRANZ CUMONT), pág. 133; A. DIÈS, «Plan...», págs. XC ss.; G. R. MORROW, *Plato's Cretan city...*, pág. 9; H. GÖRGEMANNS, *Beiträge zur Interpretation von Platons Nomoi*, Zetemata 25, Múnich, 1960. Esta interpretación ya se encuentra en germen en G. STALLBAUM, *Leges...*, X 2, págs. VI-XII. La posición contraria sostiene A. B. HENTSCHKE, *Politik und Philosophie bei Platon und Aristoteles. Die Stellung der Nomoi im platonischen Gesamtwerk und die politische Theorie des Aristoteles*, Francfort del Meno, 1971, para quien las *Leyes* son expresión de una doctrina filosófica no popularizada.

[20] G. MÜLLER, *Studien zu den Platonischen Nomoi*, Zetemata 3, Múnich, 1951.

[21] G. MÜLLER, *Studien...*, pág. 190. En la segunda edición («Nachwort», pág. 210) intenta poner en duda también la autenticidad del libro II de la *Política* de Aristóteles, en el que se tratan las *Leyes* extensamente. La obra de Müller no tuvo una recepción favorable. Cf. É. DES PLACES, «L' authenticité des *Lois* de de l' *Epinomis*», *L' Antiquité classique* 21 (1952), 376-383 (crítica); A. MADDALENA, Reseña de G. MÜLLER, *Studien...*, *Rivista di Filologia ed Istruzione Classica* 80 (1952), 246-257 (muy crítica, centrada en los aspectos éticos del libro de Müller); J. MOREAU, Res. de G. MÜLLER, *Studien...*, *Revue des Études Anciennes* 54 (1952), 143-146 (descriptiva con críticas superficiales). H. CHERNISS, Reseña de G. MÜLLER, *Studien...*, *Gnomon* 25 (1953), 367-379 (muy crítica); F. SOLMSEN, Reseña de G. MÜLLER, *Studien...*, *Classical Philology* 49 (1954), 203-204 (crítica).

Leyes entre los diálogos platónicos[22]. A pesar de que últimamente ha aparecido otro crítico que la considera espuria[23], hoy se acepta en general su autenticidad, aunque existe una tendencia a sostener la presencia de incongruencias, lagunas e imperfecciones estructurales que indicarían el estado inacabado en el que quedó el diálogo a la muerte de Platón[24]. La mayoría de estos argumentos están basados

[22] W. Bröcker, *Platons Gespräche*, Francfort del Meno, 1964, pág. 10.

[23] V. Tejera, *Platos dialogues one by one. A structural interpretation*, Nueva York, 1983, págs. 139-152, considera que las *Leyes* son una falsificación llevada a cabo por Filipo de Opunte por encargo de la Academia con la finalidad de apoyar las corrientes filomacedónicas. En «On the Form and Authenticity of the *Laws*», *Editors & Translators* (en prensa), también intenta poner en duda la validez del testimonio aristotélico. A. Bortolotti, *La religione nel pensiero di Platone dalla Repubblica agli ultimi scritti*, Accademia Toscana di Scienze e Lettere «La colombaria», *Studi* 114, Florencia, 1991, págs. 5 (nota 1), 257-291, también considera que las *Leyes* no son una obra de Platón.

[24] En general, los argumentos utilizados pueden agruparse en las siguientes clases: 1) carencia de orden en la exposición de los temas (p. ej., XI 932e - XII 958c), 2) omisiones en los artículos de las leyes (p. ej. IX 865a-866d, asesinato involuntario: no considera el caso de un hombre libre que mata a un miembro de su familia, un extranjero o el esclavo de otro), 3) remisiones a pasajes que no se encuentran en el texto (p. ej. III 683e-687: el tema de la corrupción automática de los estados es un tema muy corriente en los diálogos, pero que no se encuentra en las *Leyes* hasta ese momento (cf. C. Ritter, *Gesetze...*, II, pág. 97 ss.; parecería haber referencia a *República* VIII 545c-d), 4) pasajes paralelos, muchos de ellos casi repeticiones literales (p. ej., las diferentes definiciones de educación: I 643a-d; II 654c8-9, 656b2-3, 659c9-d3); 5) contradicciones formales de los textos (p. ej., edad de casamiento de los hombres: IV 721b, entre 30 y 35 años; VI 772d, entre 25 y 35; VII 785b, entre 30 y 35; mujeres: VII 785b, 16-25; VIII 833d, 18-20). Cf. M. Vanhoutte, *La philosophie politique de Platon dans les «Lois»*, Bibliothèque Philosophique de Louvain 14, Lovaina, 1954, págs. 36-56; G. R. Morrow, *Plato's Cretan city...*, págs. 204 ss.; Kl. Schöpsdau, «Einleitung zu

en una comprensión de lo que debe ser la unidad de la obra que no parte de los datos objetivos existentes y, por tanto, exige requisitos exteriores. Ya C. Ritter llamó la atención sobre el hecho de que las *Leyes* no difieren de los restantes diálogos en cuanto a las supuestas «imperfecciones»[25].

2. *Fecha de composición*

No hay ningún testimonio decisivo del momento de composición. Las evidencias que se han creído encontrar para tratar de formular una hipótesis aproximada son las siguientes:

1) Unos pocos testimonios externos mencionan aspectos relacionados con la época de composición. Una noticia de Aristóteles, según la cual las *Leyes* son posteriores a la *República*[26], podría permitir una datación relativa. Otras tres referencias tardías[27], de las que la de Diógenes Laercio (III 37) es la más fiable, parecerían afirmar que el diálogo se editó de manera póstuma. Los más claros en ese sentido son dos pasajes del pseudo Olimpiodoro *(Prolegómenos a la filosofía platónica* 10, 24, 10-15 y 25, 4-7 Westerink): el pri-

---

Platons *Nomoi* [*Gesetze*]», Buch I-III. Übersetzung und Kommentar von Kl. Sch., Platon. *Werke*. Übersetzung und Kommentar IX, 2, Gotinga, 1994, pág. 136, nota 81.

[25] «Pero yo afirmo: ni siquiera una de las obras que Platón terminó puede servir de base para la pretensión, que es el presupuesto de toda la investigación crítica de Bergk como de la de Bruns, de que Platón tiene que haber ordenado el material de una forma lo más clara y comprensible; por el contrario: aquel que haya estudiado los otros escritos de Platón y se acerque a las *Leyes* a partir de ellos, ha de esperar de antemano que se encontrará también aquí con un entrelazamiento de razonamientos muy difícil de seguir» (C. Ritter, *Gesetze...*, II, pág. 142). Esta observación puede extenderse a todos los estudios 'críticos' de la obra.

[26] *Política* II 6 1264b26-27; cf. 1265a1-4,

[27] Cf., *infra*, págs. 22 ss.

mero está construido sobre una noticia de Proclo, a la que hace referencia el segundo[28] y según la cual Platón no habría corregido las *Leyes*. Sólo en el segundo testimonio (25, 4-7 Westerink) se construye una supuesta actividad editora de Filipo de Opunte que habría organizado y corregido el texto, que a la muerte de Platón se habría encontrado en estado caótico. Probablemente, Proclo esté o bien utilizando e interpretando directamente a Diógenes[29] o a la misma fuente que él.

Difícilmente pueda extraerse de estos testimonios alguna conclusión que vaya más allá del hecho de que Platón no editó las *Leyes*. Existiendo un diálogo inacabado como el *Critias*, no parece ser sólida filología suponer que las *Leyes* estaban inconclusas en el momento de la muerte de Platón ni que fueron la última obra en ser escrita. Tampoco puede utilizarse para abonar esta tesis el pasaje frecuentemente citado de Isócrates del discurso de la *Antídosis (Sobre el cambio de las fortunas* XV 79-83), ya que se refiere en primer lugar a los políticos[30] y no a los teóricos, tal como pretende L. Post[31]. De todas maneras, si las *Leyes* se publicaron des-

---

[28] M. VANHOUTTE, *Philosophie politique...*, págs. 4 s.

[29] L. TARÁN, *Academica: Plato, Philip of Opus, and the Pseudo-Platonic* Epinomis, Memoirs of the American Philosophical Society 107, Filadelfia, 1975, págs. 128 s., sostiene la dependencia del testimonio de Diógenes Laercio.

[30] KL. SCHÖPSDAU, «Einleitung...», pág. 135, nota 79.

[31] L. POST, «The preludes to Plato's Laws», *Transactions of the American Philological Association* 60 (1929), 10 s.; Reseña de *Les Lois...*, É DES PLACES, *American Journal of Philology* 75 (1954), 202. S. DUSANIC, «Platon, la question messénienne et les guerres contre les Barbares», P. BRULÉ-J. OULHEN (eds.), *Esclavage, guerre, économie en Grèce ancienne. Hommage à Yvon Garlan,* Rennes, 1997, págs. 84 s. ve en el discurso de Isócrates diferentes alusiones a los miembros de la Academia. La referencia directa a los legisladores prácticos queda claramente evidenciada en el § 83. Las alusiones en los §§ 258-269 son demasiado generales co-

pués de la muerte de Platón, es muy improbable que Isócrates pudiera conocer ya en el 353 la versión de una obra que se encontraba todavía en «tablillas de cera» ya sea interpretada esta expresión de Diógenes Laercio (III 37) de manera literal o metafórica[32].

2) Existen algunos pasajes del diálogo que han sido tomados como referencias a acontecimientos contemporáneos y que podrían indicar un *terminus post quem* para la escritura de, por lo menos, algunas partes de la obra. Dos son los de mayor fundamento textual. En el primer libro (638b) hay una referencia a la victoria de los siracusanos sobre los locrenses que ha sido interpretada como la toma de la ciudad por Dionisio II en el 352 a. C.[33]. En el duodécimo libro (944a8-b1) se ha visto una alusión al destino de los prisioneros de guerra locrenses después de la batalla junto a los

---

mo para sostener que alguna de ellas se refiera a Platón, es más en el § 269 no se menciona su nombre. Tampoco puede interpretarse el § 148 como una alusión a la lección de PLATÓN, *Sobre el bien*.

[32] Algo similar puede decirse de la otra supuesta referencia de ISÓCRATES a la obra en *Filipo* (V), 12. Allí afirma que los discursos dirigidos al público en las fiestas son inútiles como «las leyes *(nómoi)* y las repúblicas *(politeîai)* escritas por los sofistas». La elección de las palabras coincide con los títulos de los tratados más importantes de Platón. L. A. POST, «Preludes...», pág. 10, también niega que aquí haya una referencia a Platón. Últimamente, KL. SCHÖPSDAU, «Einleitung...», pág. 142 s., ha puesto en duda que Isócrates haga referencia a esos diálogos. Por el contrario, S. DUSANIC, *Istorija i politika u Platonovim «Zakonima»*, Belgrado, 1990, págs. 71, 361, defiende la hipótesis de la alusión a las *Leyes*, para lo cual debe sostener la rápida publicación del diálogo, ya en el 347 a. C. (págs. 86, 362).

[33] W A. OLDFATHER, «The date of Plato's Laws», *American Journal of Philology* 44 (1923), 275 s.; L. ROBIN, reseña de W. A. OLDFATHER, «The date...», *Revue des Études Grecques* 42 (1929), 221; L. TARÁN, *Academica...*, pág. 132, nota 554; KL. SCHÖPSDAU, «Einleitung...», pág. 135; A. FUKS, «Plato and the social question: the problem of poverty and riches in the *Laws*», *Ancient Society* 10 (1979), 34.

peñascos Fedriadas (354/353 a. C.)[34] o al de los cautivos focios después de la batalla en la llanura de Crocos (353/352 a. C.)[35] en la, así llamada, Guerra Santa[36]. La interpretación del primer pasaje, que se remonta a principios del siglo XIX[37], choca con la dificultad de que Platón difícilmente atribuiría esa victoria de Dionisio II a los siracusanos y, mucho menos, al hecho de que Siracusa fuera más poderosa que Lócrida, dado que en ese momento Dionisio II ya había sido expulsado del poder en la ciudad siciliana y en Siracusa todavía no había fracasado definitivamente el intento de la Academia de instaurar un gobierno según los principios filosóficos[38]. En el segundo caso, la referencia es demasiado ambigua como para ver en ella una alusión a un hecho concreto.

---

[34] Filomelo, el jefe de los focios en la tercera guerra santa, obligó a los prisioneros locrenses a arrojarse al precipicio (DIODORO, XVI 28, 3)

[35] Filipo II venció a los focios comandados por Onomarco en la batalla que se desarrolló en la llanura de Crocos junto al golfo de Págasas y arrojó al mar a los prisioneros como ladrones de templo (DIODORO, XVI 35, 5-6). Cf. S. DUSANIC, «La question messénienne...», pág. 82.

[36] G. GROTE, *Plato and the other companions of Socrates,* III, 4.ª edición, Londres, 1888, pág. 413, nota 1.

[37] A. BÖCK, *In Platonis qui vulgo fertur 'Minoem' eiusdemque libros priores de legibus,* Halen, 1806, pág. 73.

[38] Como acertadamente hace notar L. POST, reseña de *Lois...,* pág. 202, en el 352, cuando toma la ciudadela de Lócrida, Dionisio II se encontraba en guerra con Siracusa. Las razones que da W. A. OLDFATHER, «Lokroi», *RE,* XIII, col. 1334, para rechazar el testimonio de JUSTINO, XX 5, 1 de que Dionisio I había tomado Lócrida no son convincentes (cf. PLUTARCO, *Vidas Paralelas, Timoleón* 6). Sobre los ecos negativos que despertó la campaña de Dionisio I en la Magna Grecia, cf. C. BEARZOT, *Platone e i 'moderati' ateniesi,* Memorie dell'istituto Lombardo, Accademia di Scienze e Lettere. Classi di Lettere-Scienze Morali e Storiche 37, 1, Milán, 1981, págs. 128 ss., 132 s.

3) La estilometría no revela diferencias significativas en cuanto a la época de composición de la obra. Las *Leyes* se encuentran en el grupo de obras tardías y parecerían haber sido sucedidas por la *Epínomis,* el *Timeo* y el *Critias* con seguridad. Los datos estrictamente estilométricos apuntan a la secuencia: *Leyes, Político, Epínomis, Carta VIII, Timeo* y *Critias*[39].

4) Hay quienes quieren ver un indicio del estado inacabado de la obra en ciertas contradicciones e incongruencias

---

[39] G. R. LEDGER, *Re-counting Plato. A computer analysis of Plato's style,* Oxford 1989, págs. 205-209. Otras series de diálogos han sido propuestas últimamente, partiendo de la *petitio principii* de que las *Leyes* son la última obra de Platón. Cf. D. R. COX-L. BRANWOOD, «On a discriminatory problem connected with the works of Plato», *Journal of the Royal Statistical Society,* Series B, XXI I, (1959), 195-200; D. WISHART-St. V. LEACH, «A multivariate analysis of Platonic prose Rhythm», *Computer Studies in the Humanities and Verbal Behavior* 3, 2 (1970), 90-99; L. BRANWOOD, *The chronology of Plato's dialogues,* Cambridge, 1990. Véase también el panorama ofrecido por TH. ROBINSON, «Plato and the Computer», *Ancient Philosophy* 12 (1992), 375-382. Independientemente de las dificultades metodológicas que implica la presuposición de que el intérprete puede determinar cuáles son los rasgos conscientes o inconscientes del estilo de un autor que ha vivido en un momento y una sociedad totalmente diferentes, el supuesto de que hay un desarrollo rectilíneo de los rasgos inconscientes del estilo implica también una concepción infantilmente simplista de la composición de los diferentes diálogos, por ejemplo que fueron escritos unos después de otros y que en ningún momento el autor estaba escribiendo más de un diálogo, que estos diálogos no fueron corregidos una vez escritos, que fueron inmediatamente publicados, y basten estos puntos para no alargar innecesariamente una nota detallando aspectos que deberían ser sobradamente conocidos para cualquier estudiante. H. THESLEFF, *Studies in Platonic chronology,* Commentationes Humanarum Litterarum 70, Helsinki-Helsingfors, 1982, págs. 202 s., considera cierto que las *Leyes* se compusieron después del *Político,* el *Timeo* y el *Critias,* mientras que mantiene que el *Filebo* se compuso en la misma época.

que se creen detectar en el texto[40]. Tal como ha sido señalado más arriba, ésta es una petición de principio que no puede basarse en la evidencia del resto del *corpus* ni parece una forma de sana filología especular acerca de lo que hubiera hecho el autor en caso de haber terminado una obra que no sabemos si ha terminado. Mucho menos aún pueden extraerse de estos hechos conclusiones acerca de la datación.

5) Sobre la base de la carta III (316a), L. A. Post[41] avanza la hipótesis de que los primeros libros de las *Leyes* se comenzaron a escribir en el 367 a. C. y que los cuatro primeros libros estaban ya en manos de Dionisio II en el 360 a. C.[42]. Aunque la autenticidad del testimonio de la carta tercera es como mínimo dudosa, muestra al menos que la cuestión de la datación de la obra no tiene una respuesta unívoca y que, por lo tanto, hay que ser muy cauto en el momento de pronunciar una hipótesis acerca de la fecha de composición del diálogo.

De estas evidencias puede concluirse con cierta certeza que las *Leyes* adquirieron su forma definitiva durante la última etapa de la vida de Platón, sin que se pueda determinar a ciencia cierta si son realmente su última obra o no. No obstante, dada la ingente cantidad de material elaborado, que no incluye únicamente reflexiones de tipo filosófico y educativo como pueden encontrarse en la *República,* sino que presupone también una acumulación de datos de la realidad jurídica, histórica y cultural no sólo del mundo griego, es difícil concebir una redacción de la obra de una vez. La simple organización y formulación de los pensamientos y

---

[40] Cf. *supra,* nota 24.

[41] «Preludes...», págs. 7s., 13.

[42] Contra esta interpretación, cf. S. DUSANIC, *Istorija...*, págs. 76 s., 362.

principios filosóficos en un código legal racionalmente organizado —algo de lo que la obra es el primer testimonio que poseemos— implica un esfuerzo y una reflexión que deben de haberse extendido a lo largo de los años. La forma en que surge el texto, por tanto, fue con seguridad muy distinta de la de la *República* —la obra que más se aproxima en extensión—. En estas circunstancias, la cuestión de la redacción final adquiere un valor totalmente diferente. Probablemente, Platón comenzaría con la recolección de los datos en una etapa muy temprana de su vida antes de su primer viaje a Siracusa (389 a. C.), puesto que, como expresa en la carta séptima (326a-c), ya en esa época llegó a la ciudad con la finalidad de aplicar sus doctrinas políticas[43]. La acumulación de materiales y su plasmación en un diálogo debe de haber ocupado la mayor parte de la vida intelectual de Platón, es decir que la composición de la obra tiene que haber sido simultánea a los trabajos realizados en otros ámbitos y la concepción general tiene que haber quedado plasmada relativamente temprano. La *Carta III* (316a), si es auténtica, muestra que ya en el momento del segundo viaje a Sicilia (366/365 a. C.), Platón había concebido inno-

[43] Kl. Schöpsdau, «Einleitung...», pág. 137, refiere el texto de 328b a la composición de las *Leyes*, dado que allí Platón afirma que el segundo viaje a Sicilia lo emprendió para poner en práctica sus pensamientos sobre «leyes y sistemas políticos». Aunque se trata de un giro similar al que se utiliza al comienzo de las *Leyes* (625b) para designar el tema del diálogo («sistemas políticos y leyes»), se trata de un contexto muy general. Es verdad, no obstante, que todas las experiencias sicilianas suponen la presencia ya de trabajos previos que han desembocado, sin lugar a dudas, en el diálogo que nos ocupa. C. Ritter, *Gesetze*..., II, pág. 156, formula la hipótesis de que la obra pudo haber sido escrita como proyecto político guía del gobierno de Dion. O. Gigon, «Das Einleitungsgespräch der Gesetze Platons, *Museum Helveticum* 11 (1954), especialmente pág. 230, sostiene que se trata de un antiguo proyecto retomado tardíamente.

vaciones revolucionarias como la de los preámbulos de las leyes. No es improbable que muchos de los preámbulos y de las leyes que haya escrito en ese momento se encuentren ahora en el texto que poseemos[44]. Si se tienen en cuenta las dimensiones del diálogo, podría proponerse hipotéticamente como momento en que comienza la segunda fase de la composición[45], es decir la ordenación del material y la escritura de la versión provisional, la vuelta de Platón de su segundo viaje a Siracusa *(ca.* 365/364 a. C.). Por último, la redacción definitiva tiene que haberse realizado en distintas etapas y haber incluido nuevos materiales, nuevas formulaciones, etc. Sin lugar a duda, las *Leyes* eran consideradas por su autor su obra más importante y, por ello, su realización acompañó casi toda su vida intelectual[46].

3. *Edición*

Tal como se ha indicado más arriba, una vez aceptada durante el siglo pasado la autenticidad de las *Leyes,* una parte de la crítica supuso que la muerte de Platón había dejado el texto sin terminar y que su secretario Filipo de Opunte lo había editado introduciendo interpolaciones relativamente amplias para finalizarlo o bien combinando dos

---

[44] KL. SCHÖPSDAU, «Einleitung...», pág. 137 s., nota 87.

[45] Para las distintas fases en la composición del libro, he seguido la interpretación ofrecida por T. DORANDI, «Den Autoren über die Schulter geschaut. Arbeitsweise und Autographie bei den antiken Schrifstellern», *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 87 (1991), 11-33.

[46] Tradicionalmente, los intérpretes tienden a colocar la composición del diálogo en los últimos diez o quince años de la vida de Platón, cf. E. BARKER, *Political Theory...,* pág. 338; F. ADORNO, «Dialettica e politica in Platone: saggio sul 'Politico' e sulle 'Leggi'», *Atti e Memorie dell' Accademia Toscana di Scienze e Lettere, La «Colombaria»* 20 (1955), 166, nota 1.

escritos inacabados en una sola obra[47]. La cuestión de la unidad del diálogo y de su significación para el análisis del pensamiento platónico está muy unida a la de la supuesta edición ya que esta última implica determinar si Platón había puesto o no un punto final a su obra. Independientemente del grado de intervención que se asigne a Filipo de Opunte, hay un acuerdo generalizado acerca de su actividad editora y, por tanto, correctora de una obra no acabada. A los tres testimonios mencionados más arriba (cf. *supra* pág. 14 s.) debe añadirse la noticia de la *Suda* (s. v. *philósophos)* que sostiene que Filipo dividió la obra en doce libros y que agregó el decimotercero (la *Epínomis).* La noticia no hace sino interpretar en sentido literal lo que dice Diógenes Laercio III 37 quien afirma: «Algunos dicen que Filipo de Opunte transcribió[48] sus [de Platón] *Leyes* que se encontraban en tablillas de cera. También dicen que la *Epínomis* es de Filipo». Según la noticia de la Suda, la actividad de Filipo habría consistido precisamente en pasar a rollos de papiros (de ahí la división en libros) el contenido de las tablillas de cera que Platón habría dejado a su muerte[49]. Esa única

[47] Los representantes más importantes de esta corriente interpretativa son: I. Bruns, *Platos Gesetze vor und nach ihrer Herausgabe durch Philippos von Opus,* Weimar, 1880; Th. Bergk, «Platos 'Gesetze'», *Fünf Abhandlungen zur Geschichte der griechischen Philosophie und Astronomie,* Leipzig, 1883, págs. 41-116 y M. Krieg, *Die Überarbeitung der platonischen 'Gesetze' durch Philipp von Opus,* Friburgo del Br., 1896.

[48] Es imposible interpretar el verbo *metégrapsen* en el sentido de reescribir, como algunos han interpretado (L. Tarán, *Academica...,* pág. 130, nota 543; T. Dorandi, «Autoren...», 31).

[49] Cf. H. Alline, *Histoire du texte de Platon,* París, 1915, págs. 23-26; M. Vanhoutte, *Philosophie politique...,* págs. 7-14. Es probable que la división en libros se haya realizado en Alejandría, como sostiene M. Wohlrab, «Die Platonhadnschriften und ihre gegenseitigen Beziehungen», *Jahrbücher für classische Philologie* 15, Supplementband (1887), pág. 658; H. Alline, *Histoire...,* pág. 99.

versión del escrito quedó a disposición de la Academia a la muerte del maestro y no variaba, probablemente, de las que se encontraban anteriormente en tablillas de cera, sino en aquello que solían variar todas las copias realizadas por un copista[50]. En ningún lugar se afirma que Filipo haya realizado una edición[51] ni que la obra se hubiera terminado. Lo único que se afirma es que Filipo hizo una copia en otro soporte, probablemente papiro. Es más, existen testimonios de que la publicación de los diálogos platónicos, e. d. su puesta a disposición del gran público se realizó mucho más tarde, bajo la dirección de Polemón, poco antes del 313 a. C. (Diógenes Laercio III 66)[52].

Además, Diógenes dice sólo que «algunos» sostienen esa versión, no la da en absoluto por algo cierto. En caso de aceptarla, es evidente, a partir de lo que antecede, que Filipo no editó ni corrigió la obra, ya que no se trataba sino de una copia hecha para conservar mejor el texto. Incluso tras la intervención de Filipo el escrito *(sýngramma)* seguía siendo inédito *(anékdoton)*[53], de la misma manera que lo eran aún

[50] Se ha especulado demasiado sobre el sentido de la expresión «en (tablillas de) cera». El único hecho efectivo es que no existe ninguna utilización metafórica del término (cf. T. Dorandi, «Autoren...», 31, nota 138).

[51] Sobre el concepto de edición *(ékdosis)*, cf. B. A. van Groningen, «῎Εκδοσισ», *Mnemosyne*, S. IV.6 (1963), 1-17.

[52] B. A. van Groningen, «῎Εκδοσις...», págs. 8 ss. Es interesante notar que G. Jachmann, «Der Platontext», *Nachrichten von der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, Phil.-Hist. Klasse* 11 (1941), 334, 341 s. ha sostenido, con argumentos convincentes, que la existencia de una supuesta edición académica de las obras de Platón no es sino un mito. Cf. É des Places, «Le texte des 'Lois' de Platon», *Revue de Philologie* 20 (1946), 23.

[53] B. A. van Groningen, «῎Εκδοσις...», 10. Sobre el significado de *anékdoton* cf. *quoque* R. Devreesse, *Introduction à l' étude des manuscrits grecs*, París, 1954, pág. 77.

todos los diálogos en el momento que Zenón quiso consultarlos después de 313 a. C., según el testimonio de Diógenes antes citado, ya que lo único que podía hacer era leerlos en la Academia pagando un precio por la consulta[54]. Si las *Leyes* se encontraban aún en tablillas de cera a la muerte de Platón, era con toda seguridad para evitar sucesos como los de Hermodoro, en los que un alumno realizaba copias que luego vendía (Cenobio V 6 = *CPG* I 116). En otras palabras, lo único que puede deducirse de la noticia de Diógenes es que la importancia que Platón daba a su proyecto político concreto era tal que había decidido no permitir el acceso irrestricto ni siquiera a los alumnos de la Academia[55]. Esta interpretación echa por tierra también el supuesto carácter 'popular' de la obra que nos ocupa.

[54] Aunque esta interpretación acepta sin discutir la datación de H. Alline, *Histoire...*, pág. 40, hay que señalar que A. Carlini, «Linee di una storia del testo del *Fedone*», *Studi classici e orientali*, 17 (1968), pág. 140 s., propone una fecha aún más tardía para esta edición, a mediados del siglo III a. C.

[55] La existencia de resúmenes del libro hecho por alumnos, como confirma el testimonio de Diógenes Laercio, V 22 (cf. F. Della Corte, «Otto papiri letterari», *Rivista di Filologia e di Istruzione Classica* 14 [1936], 405), si bien no implica que no se hubieran editado las *Leyes*, se compadece mejor con la hipótesis aquí propuesta. Por otra parte, estas reflexiones pueden ayudar a comprender la carencia absoluta de solidez científica y de rigor filológico de algunas propuestas como la de A. Bortolotti, *Religione...*, pág. 260, quien, considerando espurio el diálogo supone que el texto fue tempranamente unido al *corpus Platonicum* y se encontraba ya publicado antes del 336 a. C. Para A. Fuks, «Plato and the social question...», pág. 34, está firmemente establecido que las *Leyes* fueron publicadas en el 347 a. C.

II. CARACTERÍSTICAS DRAMÁTICAS Y ESTRUCTURA[56]

Se ha convertido en un lugar común considerar la forma dialógica de las *Leyes* encuadrándola dentro de un supuesto estilo platónico tardío[57]. No obstante, la estructura dramática y las características del diálogo son peculiares y se diferencian claramente de las otras obras de esa época, no sólo por la extensión, sino también por la forma. En primer lugar, la relación entre el personaje principal y los restantes interlocutores, la situación dialógica, es completamente distinta: no se trata de una conversación entre individuos iniciados en la filosofía, como sucede en cualquiera de los otros diálogos de ese período, ni son exclusivamente filosóficos los problemas que se consideran. Tampoco se trata de una escena que se desarrolle en un sitio específico (una palestra, una casa, etc.) sino que el lugar en el que sucede es un camino que es recorrido. Los interlocutores se encuentran en un movimiento constante que parte de la Cnosos real y se desarrolla hasta la gruta de Zeus, donde Minos recibió las enseñanzas y las leyes de su padre y donde quedará definitivamente acabada la pintura normativa de la futura Magnesia. La obra mezcla, a su vez, pasajes que se aproximan a los escritos del primer Platón —como sucede a lo

---

[56] Un análisis de los aspectos literarios del diálogo puede encontrarse en A. NIGHTINGALE, «Writing/Reading a sacred text: a literary interpretation of Plato's *Laws*», *Classical Philology* 88 (1993), 279-300.

[57] Para KL. SCHÖPSDAU, *Nomoi...*, pág. 94, las *Leyes* muestran el estilo de diálogo que es «habitual desde el *Teeteto*».

largo del primer libro—[58] con otros que recuerdan claramente los diálogos tardíos— gran parte del libro décimo y la segunda parte del duodécimo—. Combina, además, largos pasajes expositivos —como sucede sólo en el *Timeo* y el *Critias*— con investigaciones en las que el interlocutor principal guía a sus compañeros de una manera que podría ser similar a la de la *República* o el *Político*. Por otro lado, la tarea de proyectar el estado se hace con una precisión y un conocimiento del detalle concreto que se encuentra en pocas obras platónicas —excepción hecha quizá del *Timeo*. El diálogo se acerca, además, a una de las características que asumirá el género después de Platón. El interlocutor principal expone su teoría a lo largo de amplios pasajes y toma posición casi explícita respecto de otras teorías y escritos de sus contemporáneos (cf. por ejemplo los análisis del sistema político persa en el libro tercero, donde se distancia de las interpretaciones de Jenofonte o de Heródoto, o la crítica a las concepciones físicas de los materialistas en el libro décimo). En las *Leyes*, en definitiva, el diálogo se despliega en todas sus facetas como en ningún otro escrito de filósofo. El mismo Platón se encarga se señalar la peculiaridad que asignaba a su obra. En primer lugar, al mediodía, la hora en que el dios suele revelarse a los poetas y filósofos, el personaje principal anuncia un nuevo tipo de ley, la compuesta de preámbulo y ley propiamente dicha (IV 722c) un género destinado a suplantar en la ciudad las obras dramáti-

---

[58] O. GIGON, «Einleitungsgespräch...», 201-230, ha señalado la continuidad existente entre el diálogo inicial y las primeras obras de Platón, en especial el *Critón*; cf. *quoque* H. GÖRGEMANNS, *Beiträge*..., págs. 78 s., quien con razón subraya también las diferencias en lo que hace a la actitud positiva que tienen todos los participantes del diálogo.

cas de los poetas (VII 811c)[59] y en la que desemboca el diálogo platónico.

1. *Situación dialógica*

El marco tiene —como sucede en todas las obras de Platón— un profundo simbolismo. Para un lector moderno, la situación es a primera vista clara. Se trata de una conversación que tiene lugar en Creta el día del solsticio de verano (III 683c), es decir a mediados de junio, entre tres ancianos[60], un ateniense que va camino de la gruta de Zeus[61], acompañado del cretense Clinias de Cnosos y el lacedemonio Megilo[62]. El ateniense está en posesión de un conocimiento que supone, a grandes rasgos, el *curriculum* filosófico de la Academia[63] y es más joven que Megilo y Clinias (X 892d)[64]. El espartano es el más anciano de los tres (IV

[59] Cf. KL. SCHÖPSDAU, «Einleitung...», pág. 104.

[60] Tal como se señala en un pasaje del diálogo (I 634d-635b), los personajes son idóneos para una discusión sobre la legislación (cf. ARISTOTELES, *Ética a Nicómaco* I 1, 1094b28-1095a11), aunque el carácter de los dos personajes dorios impide también profundizar en la discusión filosófica; cf. H. GÖRGEMANNS, *Beiträge...*, págs. 74, 79 s.

[61] K. F. HERMANN, *Geschichte und System der Platonischen Philosophie*, Heidelberg 1839, pág. 549, ve en el ateniense una personificación de Platón.

[62] Contrariamente a lo que sostiene O. GIGON, «Einleitungsgespräch...», pág. 202, las situaciones dramáticas del *Fedro* y del *Banquete* son completamente diferentes a la de las *Leyes*. En el primer caso, el diálogo comienza en Atenas pero se desarrolla principalmente en un lugar, a la sombra de los plátanos en las afueras de la ciudad, una situación que se asemeja más a la de la *República*. En el *Banquete*, Apolodoro le cuenta a Glaucón el banquete en casa de Agatón durante el camino de Falero a Atenas, pero la situación dramática del diálogo propiamente dicho se desarrolla en un lugar determinado, la casa de Agatón.

[63] Cf. H. GÖRGEMANNS, *Beiträge...*, pág. 77.

[64] Tal como señala E. B. ENGLAND, *The* Laws *of Plato*. The text edited with introduction and notes by E. B. E., Publications of the University of

712c). Clinias, tal como se entera el lector inesperadamente a través de un pasaje (III 702b-d), ha recibido el encargo de su ciudad de fundar una colonia en Magnesia.

Todo sucede de improviso, el diálogo comienza en medio de una conversación, con una pregunta aparentemente aleatoria y se va desarrollando de manera casual. Es casual que nunca se pronuncie el nombre del extranjero, tan sólo su lugar de origen, es casual que la peregrinación sea hacia la gruta de Zeus, el mismo camino que emprendía Minos, lo que da pie a que la conversación se enzarce en problemas teóricos de las leyes y la legislación, es casual también que al grupo pertenezca alguien que tiene por misión fundar una colonia y darle leyes, lo que da lugar a que se presente un programa completo —completo en aquello que es fundamental, una base sólida sobre la que levantar el edificio de la legislación de Magnesia. Es casual, por último, que la primera palabra del diálogo sea 'dios' y termine con el tratamiento del órgano encargado de acceder al conocimiento divino, la junta nocturna.

Mas detrás de esa apariencia se encuentra la necesidad que comienza a desplegarse desde la primera palabra. El ateniense sin nombre que representa el conocimiento filosófico absoluto trae la buena nueva de una nueva forma de comprender la política. La legislación que ofrece es la filosófica y el programa, el de la Academia. La situación dramática muestra el carácter de revelación que tiene la obra, porque, como Minos, los dos dorios van acompañados de un conocimiento divino que está encarnado en el extranjero, al

---

Manchester 143, II, Manchester, 1921 (reimpresión Nueva York, 1976), pág. 463, no es necesario aceptar como reales las edades que se proponen en ese pasaje, como hace la presente interpretación, dado que se trata de una simple suposición que hace el ateniense para introducir un ejemplo.

que, por ello, es necesario atrapar y retener con todo tipo de ataduras y medios (XII 969c), una clara alusión a la magia y divinidad de su conocimiento.

El diálogo comienza con un supuesto dios y un conocimiento tradicional y termina con el filósofo y el conocimiento filosófico como fundamento de la legislación[65]. Es que en la filosofía platónica lo que era casualidad *(týchē)* se convierte en ciencia y sabiduría. Platón asume en su última obra el programa político-filosófico que había planteado en el *Menón* (99e-100b) y que lo acompañó a lo largo de toda su vida. La casualidad que planea a lo largo del diálogo no es otra que la que debe acompañar la instauración de un orden político correcto, la fortuna divina *(theía týchē; Carta* VII 336e, cf. 336e-337b; *Leyes* VIII 875 a-d; IV 710c-d).

2. *Estructura*

Las ediciones actuales de las *Leyes* las dividen en doce libros, una división que, con toda probabilidad, no es originaria de Platón[66], aunque podría estar de acuerdo con su propia visión de la obra. El diálogo tiene diferentes referencias que indican a grandes rasgos cuál era la estructura que el propio Platón concibió[67]. No obstante, no debe hablarse

---

[65] Kl. Schöpsdau, «Einleitung...», pág. 99. ha llamado también la atención sobre la estructura anular de la composición del diálogo, aunque desde otra perspectiva: al final del libro XII, la instauración de la junta nocturna para la conservación de las leyes vuelve a poner en el primer plano al intelecto y su virtud, la inteligencia, encabezando las cuatro virtudes a las que hace referencia por primera vez el programa de la obra expuesto en el primer libro (632c).

[66] Cf. *supra*, nota 49.

[67] Kl. Schöpsdau, «Einleitung...», 95-102, ha dado en su brillante análisis de la estructura de la obra un paso importante en la dirección de la presente interpretación.

en las *Leyes* de estructura, sino de estructuras, dado que el autor intencionadamente indica la existencia de diferentes perspectivas, que varían según la profundidad del análisis y de la lectura. En primer lugar, lo que podría denominarse la estructura dramática es clara tanto en el plano de la relación de los distintos libros entre sí como en el plan de cada libro. La unidad de tiempo de la obra es una jornada, como sucede en la tragedia, desde la mañana hasta el atardecer. La conversación transcurre en el camino que va de Cnosos a la gruta de Zeus y se divide según las indicaciones internas en tres grandes partes[68]. Primero, desde el comienzo cuando se ponen en camino hasta el libro IV cuando llegan al mediodía a un lugar de reposo que se había anunciado al inicio (722c-d). La conversación de la mañana que incluye los primeros cuatro libros está dedicada a una larga introducción. El diálogo prosigue a la sombra de los árboles durante las horas de mayor calor[69]. Aunque no hay ninguna indicación de cuándo se ponen de nuevo en camino, ese momento puede colocarse en la parte final del libro VIII (842 b), cuando las dos terceras partes de la obra han sido cumplidas y la educación del ciudadano común se ha regulado ya en todos sus aspectos. La segunda parte incluye la vida del ciudadano desde su nacimiento hasta su madurez (V-VIII). La tercera (IX-XII) ordena los aspectos legislativos relacionados con la obtención de la virtud y la curación de los habitantes a través del convencimiento (preámbulos de las leyes) y el castigo (leyes), e. d. se regulan las relaciones de propiedad, las creencias y las relaciones de los residentes

---

[68] M. Vanhoutte *Philosophie politique...*, págs. 12 s., propone una división en tres partes que sirve de fundamento a la presentada aquí.

[69] La hora también de la epifanía divina y de la inspiración poética y filosófica, como muestra el *Fedro;* Kl. Schöpsdau, «Einleitung...», págs. 103 s.

entre sí y de la ciudad con otras ciudades. El libro XII finaliza al caer la tarde, cuando llegan a la caverna de Zeus.

Dentro de la introducción, los tres primeros libros constituyen la conversación introductoria propiamente dicha y el IV sirve de transición. El primer libro tiene como tema la finalidad de las leyes, el segundo la educación coral y el tercero un panorama histórico que explica el origen de la legislación y las causas de los errores y aciertos de los mejores sistemas legislativos: Lacedemonia, Persia y Atenas. En el primer libro, el ateniense muestra que la salud del estado no puede fundarse en la valentía, que es la virtud inferior, sino en el cuidado y fomento de las cuatro virtudes cardinales: sabiduría, justicia, temperancia y valentía. Además, sostiene que la legislación debe preparar a la ciudad no para la guerra, sino para la paz y propone el tratamiento detallado de la relación existente entre la legislación y las diferentes virtudes (I 632d). Sin embargo, el diálogo deriva en una conversación sobre una correcta institución de la bebida en común, que a través de la unión del juego y la seriedad pueda servir para entrenar el dominio de sí mismo y fortalecer el pudor.

El primer libro se encuentra dividido en dos partes que se corresponden con los dos tipos de índoles que constituyen la base de toda acción política y sus virtudes específicas[70]: la valentía (625c-635e) y la templanza (635e-650b)[71]. La primera es tratada en la

[70] Para un análisis detallado del primer libro y su relación con la política platónica, tal como se expone en la parte final del *Político,* véase F. L. Lisi, «Nomos, paideia y logos filosófico. Una lectura del libro primero de las *Leyes*», *Anuario de Estudios filológicos de la Universidad de Extremadura,* 10 (1987), 195-212.

[71] El libro busca también demostrar que la valentía en el sentido tradicional es imposible sin la prudencia; cf. Kl. Schöpsdau, «Tapferkeit, Aidos und Sophrosyne im ersten Buch der platonischen Nomoi», *Rheinisches Museum* 129 (1986), 97-123.

crítica a la legislación cretense y espartana que la tiene como virtud central (625b-631b). Al educar al ciudadano sólo para la guerra, la legislación no promueve la paz y la amistad en la ciudad, que debe ser el punto de mira principal (627c-628e). En realidad, la legislación debe instaurar una escala de valores que ponga los bienes materiales por debajo de los corporales (belleza, fuerza y agilidad, salud) y a éstos por debajo de los espirituales (valentía, justicia, templanza y sabiduría [631b-d]). A continuación, el ateniense distingue dos tipos de valentía: una frente al enemigo externo y otra que consiste en vencerse a sí mismo y que no es otra que la templanza (632c-635e). La segunda parte se construye a partir de la comprobación de que las constituciones dorias carecen de instituciones que ayuden a desarrollar el segundo tipo de valentía. El ateniense propone analizar una institución con fines educativos que sirva a ese propósito: la embriaguez (636a-650b).

Este aspecto lleva a una amplia discusión de la gimnasia y la música (libro II). El ateniense propone una educación continuada en tres coros, según las edades de los ciudadanos. El tercer coro está constituido por los hombres maduros de los 30 a los 60 años, a los que el vino deberá ayudar a superar la timidez natural en tales intervenciones.

La discusión acerca de la educación comienza con una definición. Una verdadera educación, tal como había sido establecido en el primer libro (643d-645c) consiste en la formación del ciudadano en el placer y el dolor para que pueda alcanzar la virtud establecida por la norma social (II 654a-c). El libro se inicia analizando la función educativa de la música (653a-664b), que se basa en la aceptación de la virtud como criterio de verdad para juzgar la belleza musical (654b-655b), ya que quienes se acostumbran a encontrar placer en la música que no refleja el carácter virtuoso se desvían de la virtud (655b-656a). Por ello, hay que evitar las innovaciones en las composiciones musicales que deberán ser juzgadas según el criterio del placer que producen a los mejores y mejor formados (656a-659c). Los poetas deberán adecuarse especialmente a esos preceptos (659c-664a). El ateniense prosigue con

el análisis de los tres coros que deben existir en la ciudad, en especial el coro de ancianos (664b-672b). La discusión de la gimnasia es dejada de lado (672e-673c), para considerar la institución de los coros dionisíacos y el buen uso del vino en sus reuniones (673e-674c).

La cuestión del surgimiento del estado que se analiza en el tercer libro tiene por finalidad fundamental dilucidar si el género humano ha progresado hacia una moralidad mayor o, por el contrario, lo que se ha dado es un aumento de la maldad y el vicio. El ateniense analiza aquí detalladamente la cuestión de las catástrofes cíclicas, un asunto que aparece también en el *Político* (268d-274e), el *Timeo* (21a-25d) y el *Critias* (108d-121c), y las diferentes formas de estado que surgieron desde la última, centrándose en Esparta, ejemplo de constitución mixta, Persia, representación de la monarquía, y Atenas, paradigma de democracia. Al final del libro, Clinias comunica a sus interlocutores que le ha sido encomendada la tarea de fundar una colonia y que junto con otros nueve ciudadanos debe preparar sus leyes. Propone entonces fundar un estado con el pensamiento y construirlo desde los cimientos (702b-d).

La civilización está sometida a destrucciones periódicas por el agua o el fuego, a las que sobrevive sólo un reducido número de hombres que, carentes de educación, vuelven al estado originario de la cultura, aunque conservan una oscura huella de la sabiduría de sus antepasados (676a-677b). Estos núcleos deben realizar nuevamente todo el proceso de adquisición de la civilización. La cultura se desarrolla, por tanto, en un eterno ciclo. Empieza con el estadio de la cultura pastoril, los pastores descienden de los picos y laderas a la llanura y comienza la agricultura, finalmente llegan a la orilla del mar, comercian y fundan ciudades con sus formas de organización política y sus leyes (677b-683c). A partir del surgimiento del estado, el ateniense analiza qué estados han tenido éxito en su forma de vida política y se han conservado hasta el

presente. De los tres estados dorios (Argos, Mesene, Esparta), sólo Esparta perduró porque tenía una correcta distribución del poder, puesto que su constitución mezcla principios democráticos y monárquicos (683a-693c). El sistema político persa, contrariamente, evolucionó de una forma intermedia entre monarquía y democracia a una monarquía despótica, en la que predominaba el principio monárquico en exceso (694a-698a). Atenas representa el caso contrario; de un primer estadio con una democracia mesurada, el principio de la libertad fue adquiriendo un excesivo predominio por un falso tratamiento de la música. La mejor forma de orden político es, por tanto, aquella que se encuentra en un justo medio entre los excesos del despotismo y la anarquía (698a-701c).

El final del libro tercero había establecido cuáles eran las condiciones básicas del nuevo proyecto de colonia. El cuarto analiza por un lado las condiciones materiales de su realización: situación geográfica, origen de los futuros habitantes, así como el tipo de gobierno necesario, que ha de ser definido como el imperio de la ley (704a-718a), para finalizar proponiendo un nuevo tipo de ley consistente en dos elementos: un preámbulo y la ley propiamente dicha (718a-724b).

Las condiciones geográficas en las que se encuentra la futura colonia no son precisamente las óptimas, pero pueden considerarse aceptables: No será una ciudad marítima, mas se encuentra en las proximidades de la costa y tendrá un buen puerto. Su suelo produce todo tipo de productos, pero no en una abundancia tal que incite a la ciudad al comercio, que llevaría a la corrupción de sus costumbres, leyes e instituciones (704a-707d). Los colonos serán habitantes de toda Creta, de modo que no existirán lazos especiales entre familias o por pertenencia a clanes, lo que facilitará la instauración de una nueva constitución (707e-708d). Además de condiciones favorables y de su arte, el legislador necesita del apoyo de la divinidad (708d-709d). Para la instauración de la mejor constitución, lo más apropiado es la presencia de un joven tirano con capacidad filosófica. Esto, sin embargo, es muy difícil de lo-

grar, dado que en nuestra generación es imposible encontrar un tirano que sea suficientemente prudente por naturaleza y, en caso de serlo, que no se corrompa rápidamente con el uso del poder (709d-712b). Por ello, para los inteligentes, sólo la ley debe detentar el poder sobre los hombres (712 b-713a). La ley es el imperio de la razón y reflejo actual del gobierno divino existente en la época de Cronos, que había puesto espíritus que gobernaban directamente las manadas humanas (713a-714a). Por tanto, ninguna parte de la sociedad debe imponerse al resto por medio de la fuerza (714a-715e). En el estado, la ley no puede estar sometida al poder del gobernante, sino que debe ser ella el ama de las autoridades, mientras que éstas deben ser esclavas de la ley (715d). El ateniense finge un discurso a los ciudadanos en el que insiste en que el gobierno de dios es identificable con el gobierno de la ley. El ciudadano debe repetar la medida impuesta por la ley, para asemejarse a la divinidad y, así, ser amado por ella. El pío debe honrar en primer lugar a los dioses, a los hombres divinos y a sus padres. Además, cada individuo debe cumplir con sus deberes que la ley prescribe hacia su familia, sus conciudadanos y los extranjeros (715e-718a). El libro IV termina sosteniendo la necesidad de anteponer a las leyes preámbulos que expliquen las causas y la conveniencia de la prescripción con la finalidad de convencer a los habitantes para que se comporten según la norma y aplicar la pena sólo cuando la labor de persuasión no haya tenido éxito (718a-724b).

La segunda parte incluye las leyes básicas del orden político: número de ciudadanos y sistema de posesión de la tierra, división en clases, magistraturas, leyes sobre el casamiento, educación y funcionamiento del estado y su economía. En esta sección la ley se manifiesta en su aspecto formativo. El libro quinto comienza con el preámbulo general al código legal en la forma de un discurso a los ciudadanos que deben formar el nuevo estado (726a-734e) y en su segunda parte sienta los fundamentos del sistema (734e-747e).

En el preámbulo general se proclama la escala de valores sobre la que estará fundamentada la legislación (dioses, espíritus [*daímones*], héroes, antepasados, padres, alma, cuerpo y bienes exteriores) y que deberá servir de guía para la vida de todos los ciudadanos (726a-729a). También se señalan los deberes con relación al prójimo: niños y jóvenes, parientes y amigos, el estado y los conciudadanos, los extranjeros y los suplicantes (729b-730a). El preámbulo describe a continuación las cualidades personales para alcanzar una vida feliz (730b-732d), para terminar subrayando la identidad entre la vida más placentera y la más virtuosa (732d-734e). A continuación comienza la exposición de la legislación que ha de extenderse hasta casi el final de la obra (XII 960b). Antes de comenzar con la legislación propiamente dicha, se procede a la selección de los ciudadanos y la determinación de su número (5040), para dividir la región en otras tantas parcelas de tierra iguales (734e-741e) en cuanto a su productividad. Una vez clarificado el tipo de propiedad del suelo, se procede a determinar la distribución de la riqueza y los límites de pobreza y de riqueza que se permitirán, así como la situación de la ciudad y la división de su territorio (741e-745e). El libro termina con excursos sobre la función del legislador (745e-746d), la importancia de la aplicación de las matemáticas (746d-747d) y de la geografía (747d-e).

El libro VI considera en su primera parte (751a-768e) la elección y funcionamiento de las diferentes magistraturas. En la segunda (769a-785b), comienza con la exposición de la legalidad que ha de plasmar la vida de los ciudadanos desde su concepción hasta su muerte.

La elección de las personas adecuadas para ocupar las magistraturas exige no sólo su capacidad, sino la experiencia del electorado, lo que es imposible en el caso de un estado recién fundado (751a-752d). Tras esta reflexión, el ateniense procede a detallar la elección y el funcionamiento de las magistraturas: guardianes de la ley (752d-755b), autoridades militares (755b-756b), consejo (756b-759c), autoridades religiosas (759c-760a), la guardia rural (760b-763b), guardia urbana (763b-e), la encargada del orden en el ágora

(763e-764c), las autoridades educativas (764c-766c), para terminar con los tribunales (766d-768e). La segunda parte del libro está dedicada a las leyes relacionadas con el casamiento (772d-775e) y las propiedades que han de tener los recién casados, así como las costumbres que han de plasmar la vida en común (775e-783d). El libro culmina considerando la procreación de los hijos (783d-785b) y abriendo así paso al tema de la educación que será el objeto del séptimo libro.

El tema de la educación, que había sido ya tratado en el libro II, vuelve a aparecer en el séptimo. El libro se divide en dos partes. Una recorre el proceso educativo desde la perspectiva de la evolución psicofísica del niño desde el momento de la concepción hasta la edad adulta (788a-808c), la otra considera detalladamente las materias que deberán abordar los niños a partir del sexto año (808c-822d).

Aunque las normas en este ámbito tienen una importancia decisiva para la ciudad, son tan numerosas que es imposible darles el rango de ley a todas las recomendaciones que haría un legislador o castigar su infracción (788a-c). En primer lugar, se trata la educación del niño desde el momento de su concepción hasta los tres años de edad, controlando sus movimientos y promoviendo desde la más tierna infancia un carácter que no busque sistemáticamente el placer y rehúya el dolor (788a-793d). Entre los tres y los seis años transcurre la edad del juego, en la que hay que evitar una complacencia excesiva con el pequeño. Los niños inventarán sus propios juegos bajo la supervisión de las nodrizas, controladas por las autoridades educativas (793d-794c). A partir de los 6 años se separan los niños y las niñas. Los niños serán entrenados en la lectoescritura y en todos los ejercicios que fomenten sus capacidades guerreras (794c-796e). El estado debe evitar las innovaciones tanto en los juegos como en las costumbres. Por ello, es importante que los niños aprendan a sentir placer con la mejor música y danza. Como en Egipto hay que darle un carácter sagrado a la buena música y danza y excluir toda otra clase de las funciones públicas (796e-800a). Para ello, el ateniense ofrece algunos ejem-

plos de cómo debe regularse la música (800a-802e). La ciudad ha de tener tres escuelas, cada una con su gimnasio. No hay que escatimar dinero para contratar los mejores maestros de otras ciudades. La asistencia a la escuela ha de ser obligatoria (804c-d). La educación para los varones y la mujer debe ser la misma (804d-806d). Los ciudadanos tanto hombres como mujeres deben estar inmersos en un proceso educativo constante para obtener los mejores resultados posibles de su cuerpo y de su mente (806d-808c). A continuación, el ateniense se interna en el análisis de la escuela y sus materias de enseñanza: lectoescritura (809e-812b), música (812b-813b), danza y gimnasia (813b-817e, con un excurso sobre el valor de la tragedia y la comedia (816d-817e), y las disciplinas matemáticas (aritmética, geometría y estereometría, astronomía, 817e-822d). El libro finaliza con la regulación de la caza (822d-824a).

El libro VIII se divide en tres partes. Empieza con la legislación relacionada con las fiestas en honor a las divinidades, lo que continúa en parte las tareas de educación de los ciudadanos, puesto que tanto en los coros como en las danzas y en las competencias con este motivo se han de alabar las virtudes correspondientes y ejercitar el cuerpo para la defensa de la ciudad. Sobre estos dos pilares se ha de conservar el estado (828a-835b). Tras una digresión sobre la necesidad de reprimir la costumbre del amor homosexual entre los hombres (835d-842a), el ateniense pasa a considerar la organización económica del estado (842b-850d).

El paso siguiente consiste en fijar el calendario de festividades para los doce dioses patronos de las doce tribus. En esa ocasión se celebrarán certámenes corales y gimnásticos (828a-831b). Los ciudadanos deben contar con el tiempo necesario para llevar a cabo esas festividades y certámenes, dedicándose exclusivamente al cultivo de la virtud y de las habilidades guerreras. En el nuevo estado, no ocuparán su tiempo en la búsqueda de riquezas. Las competencias deberán servir para que estén preparados para defender

su patria en el campo de batalla (831b-835b). Los encuentros de jóvenes que se producen con ocasión de los festivales hacen necesario considerar las reglas que habrán de aplicarse al comercio sexual. En primer lugar, habrá que reprimir por todos los medios la homosexualidad entre los hombres y, en general, tratar de que las únicas relaciones sexuales existentes sean las legítimas entre marido y mujer. Para ello, los ciudadanos de Magnesia contarán con la ayuda del ejercicio físico duro que modere el apetito sexual de los jóvenes y con el sentimiento de vergüenza en relación con la conducta sexualmente indulgente. Para ese fin, el legislador ha de confiar en tres frenos del deseo: temor de dios, temor ante los hombres y admiración por la belleza espiritual (835b-842a). La realización de las comidas en común y la celebración de los festivales lleva a considerar la producción de alimentación y la organización económica del estado en general (842c-e). Para ello, el ateniense procede a regular las relaciones de propiedad entre los agricultores, la inviolabilidad de las lindes, leyes de regadío, almacenamiento de alimentos y las cortes que tratan las disputas (842e-846d). Asimismo, se toman medidas sobre los artesanos y el comercio exterior (846d-847d), para la distribución del producción agrícola (847e-848c) y el asentamiento de los artesanos (848c-849a). El libro finaliza con las reglas que han de imperar en el comercio que se llevará a cabo en el mercado de la ciudad y las disposiciones acerca de los metecos (849a-850d).

En la tercera parte de la obra, lo que podría denominarse el código penal se extiende hasta el comienzo del libro XI (910d). Aquí la ley aparece en su carácter más bien curativo, e. d. como remedio de aquellas almas que hayan enfermado a causa del vicio. El código penal está dividido en dos secciones: crímenes contra los dioses y el estado (IX 853d-857b) y crímenes contra el individuo (IX 857b-XI 910c).

La necesidad del código penal procede de la naturaleza humana actual y de la presencia de extranjeros en la ciudad que no han sido educados por ésta. Los primeros crímenes considerados son el robo de los templos y el sacrilegio en general (853d-856a), para

pasar luego a legislar los intentos de sedición (856b-856e), la alta traición y el robo (856e-857b). A continuación hay una larga digresión sobre la función del legislador y una fina distinción entre los crímenes intencionales y no intencionales, así como en los primeros aquellos cometidos movidos por la cólera y los llevados a cabo con premeditación (857c-864c). El libro finaliza con la legislación relacionada con los distintos tipos de delito que afectan al cuerpo: asesinato (865a-874d), lesiones (874d-879b) y malos tratos (879b-882c).

El décimo libro continúa el código penal y, tras un breve análisis de los delitos contra la propiedad privada (884a-885b), desemboca en la legislación destinada a impedir los crímenes que se encuentran en el fundamento de toda actividad delictiva, los delitos de impiedad. Por esa causa, el libro se encuentra centrado en el tratamiento de problemas ontológicos y metafísicos que lo destacan respecto del resto del tratado. En él, el ateniense despliega una teología que constituye el fundamento de la legislación y el orden político de la futura ciudad.

Tras los delitos relacionados con los malos tratos, el legislador ha de impedir los abusos contra la propiedad privada ajena (884a-885b). El fundamento del orden social se encuentra en la piedad, porque quien crea en los dioses según la ley no ha de cometer ningún delito. El ateniense realiza un análisis de la impiedad como fenómeno, sus causas, su naturaleza y sus orígenes sociales (884a-888d), para pasar a una refutación teológica de las distintas creencias erróneas acerca de los dioses: que no existen (888d-899d), que no se ocupan de los asuntos humanos (899d-903a), que son sobornables (905d-907d). En el medio de estas refutaciones hay una importante exposición del orden providencial que existe en el mundo y que sirve de base teológica a la confutación (903a-905d). A continuación se formula la ley contra los diferentes tipos de impiedad (907e-909d). El libro finaliza con una norma que prohíbe los templos privados (909d-910d).

El libro XI incluye una serie de disposiciones que pertenecen tanto al derecho penal como al civil. La propiedad, el comercio y el derecho familiar son el objeto de la primera parte (907d-932d). En la segunda comienza una enumeración de leyes que abarcan diversos asuntos (932e-938c) y que se extiende hasta el siguiente libro.

Abre con una definición legal del derecho de propiedad y sus limitaciones (913a-915d), a lo que siguen las disposiciones acerca del comercio (915d-922a) : regulaciones de la compra y la venta (915d-918a), restricciones al comercio minorista, entre ellas la prohibición de que los ciudadanos se dediquen al comercio (918a-920c) y las leyes sobre el incumplimiento de contratos (920d-922a). Prosiguen las normas sobre el derecho familiar (922a-932d). La capacidad de testar, que se regula en primer lugar, está relacionada con la propiedad privada (922a-926d). También enuncian leyes acerca del cuidado de los huérfanos (926d-928d). Siguen las prescripciones sobre repudio de los hijos (928d-929d) e inhabilitación legal de padres disminuidos (929d-e). Un corto apartado trata de las disputas entre el marido y la mujer y las causas de divorcio (929e-930d). A continuación viene un pasaje sobre la exclusión de la familia de los niños que tengan un padre esclavo, aunque el otro fuera una persona libre (930d-e). El respeto y cuidado de los padres y las personas mayores (930e-932d) cierra este apartado sobre el derecho familiar. La segunda parte incluye leyes contra lesiones por medio de drogas, encantamientos o filtros mágicos (932d-933e), robos y actos de violencia (933e-934c), el trato con locos y violentos (934c-d), leyes contra ofensas de palabra (934d-936b), prohibición de la mendicidad (936b-c) responsabilidad civil de los amos por los actos de los esclavos (936c-e), testimonios en las cortes (936e-937d) y prohibición de la abogacía profesional (937d-938c).

El último libro se divide en dos partes. La primera contiene disposiciones que complementan el código que se ha ido esbozando a lo largo de la obra (941a-960b). La segun-

da trata de la creación de un órgano supremo para la conservación de las leyes, la junta nocturna (960b-969d).

La miscelánea normativa de la primera parte incluye: honestidad de los embajadores (941a-b), pena capital para los robos de propiedad pública (941b-942a), infracciones al servicio militar (942a-945b), la institución de los auditores (945b-948b), prohibición de jurar en los procesos (948b-949c), relaciones con el exterior y su regulación (949c-953e), garantías (953e-954a), allanamientos en búsqueda de bienes robados (954a-c), caducidad del derecho de reclamación de una propiedad (954c-e) obstrucción de procesos y de competencias atléticas (954e-955b), aceptación de bienes robados y de esclavos huidos y tratos con enemigos del estado (955b-c), corrupción (955c-d), impuestos (955d-e), regulación de los ornamentos y características de los templos (955e-956b). Finalmente, se hace una revisión de las distintas cortes de justicia y los procedimientos de apelación (956b-958a) y se regulan los funerales y las tumbas (958c-960b). De esta manera, termina la tarea legislativa que cubre desde el nacimiento hasta la muerte la vida del ciudadano. Una última institución, la junta nocturna, encargada de vigilar la conservación las leyes y su respeto (960b-969d), cierra la obra. La principal tarea de esa institución ha de ser el conocimiento de la finalidad de la legislación, es decir el conocimiento de la virtud en su unidad y multiplicidad (961e-965a). Sus miembros tendrán una formación especial en dialéctica y teología (965b-968b).

Ya se ha indicado que la obra tiene una estructura dramática que ha sido intencionalmente buscada por el autor[72]. La unidad de tiempo es la misma que se adopta en el género trágico y el escrito se propone, a su vez, como su sustituto (VII 811c-812a, 817a-e). En el mismo diálogo se produce un súbito cambio de fortuna, semejante al que sucede en las tragedias, cuando Clinias anuncia que le ha sido encomen-

---

[72] Cf. *supra*, págs. 27 ss.

dado fundar una nueva ciudad (III 702b-c; cf. *katà týchēn tinā́*). Pero aquí, los dioses son aliados de los hombres y no actúan de manera arbitraria, sino para su bien. Este drama que es antagonista del drama trágico revela el conocimiento y no el desconocimiento, la íntima alianza entre la sabiduría divina y la revelación filosófica[73].

Las *Leyes* pueden leerse también siguiendo el programa propuesto en el primer libro (631d-632c) para un ordenamiento racional de un código legal: la vida del ciudadano. El código en sí la plasma desde el casamiento de sus padres hasta su muerte (VI 769a -XII 960b), pero también toda la obra está estructurada de manera tal que los primeros tres libros determinan y ponen el claro cuál debe ser la finalidad de la legislación: la felicidad del estado y sus miembros a través de la práctica de la virtud. El proyecto político diagramado en los libros IV-XII muestra la organización legal y política que mejor alcanza esa finalidad y se adecua hasta en el detalle de la junta nocturna al ideal de programa político expresado en el pasaje del primer libro (cf. I 636c). El intelecto aparece así como el elemento que une y da fundamento a toda la legislación[74].

Otra perspectiva importante que organiza la obra es la de la dicotomía persuasión-coacción que es propia de la nueva ley platónica y se expresa en el preámbulo de la ley, destinado a persuadir al ciudadano, y en la ley propiamente dicha, que obliga, so pena de castigo, a un tipo de conducta determinado, si el ciudadano no se deja convencer (IV 718b)[75]. Al final, del cuarto libro el ateniense afirma que todo lo que se ha dicho hasta ese momento es sólo un

[73] Cf. *supra*, pág. 29.

[74] Kl. Schöpsdau, «Einleitung...», pág. 99; cf. *supra* nota 63.

[75] Esta estructuración tiene una fundamentación cosmológica y ontológica que está vigente también en el *Timeo*.

preámbulo de la ley y que sólo ahora ha de comenzar la ley propiamente dicha (722d). Toda la conversación de la mañana, ha sido un proemio que tenía por finalidad convencer a los dos interlocutores, sentar las bases filosóficas de la legislación que ha de venir[76]. Esta división de la obra tiene también una referencia externa, es una indicación al mismo lector de que las *Leyes* son una ley, e. d. que, más allá de la ficción, la obra contiene un código de conducta que puede servir al individuo para alcanzar la vida feliz (cf. VII 817a-e).

La relación del hombre con dios y la contraposición entre el ser humano y la divinidad es otra de las perspectivas desde las que debe recorrerse el diálogo y a la que se alude una y otra vez. La lectura debe llevar a comprender que el hombre sólo llega a ser realmente tal cuando asume la tarea de asemejarse a dios, e. d., cuando pone en práctica los principios filosóficos correctos. Dios y ser humano son las primeras palabras del diálogo (I 624a), el hombre es sólo una marioneta en las manos de los dioses y debe favorecer el imperio del elemento divino en él, el intelecto, adecuándose a los principios de la ley (I 644e-645c). Su vida debe dirigirse a honrar y servir a los dioses (VII 803c-804c). La ley es divina y es dios, es la realización de la voluntad divina en la tierra[77]. Su finalidad fundamental es promover lo que el hombre tiene en común con la divinidad, el intelecto, lo realmente divino. Con el órgano encargado de preservar

---

[76] Esta perspectiva ha sido señalada en repetidas oportunidades, últimamente por Kl. Schöpsdau, «Einleitung...», pág. 99, quien erróneamente aplica esta división a partir de V 734e, cuando en ese pasaje el ateniense no se está refiriendo a toda la obra, sino al preámbulo general que acaba de hacer a la legislación magnesia.

[77] Para la relación entre la ley y la divinidad, cf. F. L. Lisi, *Einheit und Vielheit des platonischen Nomosbegriffes. Eine Untersuchung zur Beziehung zwischen Philosophie und Politik bei Platon,* Beiträge zur klassischen Philologie 167, Königstein/Ts., 1985, págs. 66-74.

el cumplimiento de ese fin, la junta nocturna, termina el diálogo (XII 960b-969d).

Otra posible perspectiva, es la que da la virtud *(aretḗ)*. El diálogo comienza y termina con el tratamiento de la virtud como finalidad de la legislación, libro primero y segundo y última parte del duodécimo. Luego se analizan los estados y las causas que impidieron la realización de la unidad y la virtud en el nivel político (III) y se opone la mejor organización social posible, la que se dio en época de Cronos, al mejor gobierno humano y a las formas de gobierno actuales, a las que, a su vez, se distingue del sistema que se va a proponer (IV). El V libro diferencia las relaciones de propiedad y la organización social de esta constitución de la del mejor estado. El VI determina la organización político administrativa del estado y abre el código legal, que se divide en dos partes según la concepción platónica de la función de la ley: una que está referida al conjunto de leyes que han de promover la virtud —en esto semejantes a las del mejor estado— (VI 772d-VIII 850d) y otra, propia de los hombres de esta época, donde las leyes muestran su aspecto punitivo para los que se desvían del camino de la *aretḗ* (IX 853a-XII 960b).

III. LAS *LEYES* COMO PROPUESTA POLÍTICA

Como obra literaria, las *Leyes* participan, por un lado, del género del diálogo y, por otro, de la tradición de proyectos políticos que se remonta a pensadores anteriores[78].

[78] J. Bisinger, *Der Agrarstaat in Platons Gesetzen,* Klio Beiheft 17 (N.F. 4), Leipzig [Aalen], 1925 [1963], pág. 10; H.-G., Gadamer, «Platons Denken in Utopien», *Gymnasium* 90 (1983), 440-443, habla incluso

Se acepte o no el testimonio de Isócrates *(Filipo* V 12) como una referencia concreta a la obra aquí tratada[79], de él puede concluirse al menos la existencia bastante generalizada de un género que podría denominarse el proyecto de ordenación política[80]. Del testimonio, también puede deducirse el carácter teórico de esta clase de obras, entendiendo por esto el no estar referidas a ninguna aplicación inmediata. El mismo Platón había presentado análisis y propuestas de estados en la *República,* el *Menéxeno,* el *Timeo* y el *Critias.* No obstante, esas descripciones no tienen todas el mismo valor que las *Leyes.* Mientras que la *República* presenta un modelo normativo y se asemeja por ello a aquéllas, los otros diálogos hacen un relato supuestamente histórico, independientemente del valor más o menos ejemplar que pueda tener, tal como sucede con las exposiciones, en cierto sentido similares, de sistemas políticos existentes, como la *Constitución de los Lacedemonios* del Pseudo Jenofonte, por ejemplo. Aunque en muchas ocasiones el carácter propagandístico de estos escritos implicara un cierto valor normativo de esos estados, no se presentaban a sí mismos como una proposición de cambio. Pocos son los proyectos de reforma de los que han llegado noticias más o menos concretas hasta nosotros. No obstante, es posible afirmar a partir de esos escasos testimonios, que Platón insertó conscientemente su obra dentro de un género conocido.

---

de la existencia de un género utópico anterior a PLATÓN; de manera semejante: A. NIGHTINGALE, «Literary interpretation...», 281.

[79] Cf. nota 32.

[80] KL SCHÖPSDAU, «Einleitung...», 93, nota 2.

1. *Antecedentes históricos*

Al menos dos teóricos anteriores a Platón habían escrito obras similares: Hipódamo de Mileto (v a. C.)[81] y Fáleas de Calcedonia (fines del siglo v o principios del iv a. C.). Hipódamo fue importante no sólo como teórico político, sino que también se destacó como urbanista y arquitecto (Aristóteles, *Política* II 8, 1267b22-23.). Se sabe con certeza que dirigió antes del 446/445 (la paz de los treinta años) la construcción del Pireo. También se afirma que fue el planificador y constructor de Turios y Rodas[82]. Parece haber aplicado una estricta geometría a los diseños de sus ciudades, dividiendo los distintos barrios de manera regular con una estructura en damero. Esta forma de distribuir las edificaciones de la ciudad se diferenciaba claramente de la distribución irregular de las urbes anteriores (Aristóteles, *Política* VII 11, 1330 b 21-31)[83]. También se le atribuye la creación de un tipo de casas tipificadas que han descubierto

---

[81] Sobre Hipódamo existe un detallado estudio de P. Benvenuti Falciai, *Ippodamo di Mileto architetto e filosofo. Una ricostruzione filologica della personalità*, Studi e Testi II, Florencia, 1982.

[82] J. Szidat, «Hippodamos von Milet. Seine Rolle in Theorie und Praxis der griechischen Stadtplanung», *Bonner Jahbücher des Rheinischen Landesmuseums in Bonn und des Vereins von Altertumsfreunden im Rheinlande* 180 (1980), 31-44, niega que Hipódamo haya intervenido en otras planificaciones de ciudades aparte del Pireo y rechaza también toda relación entre esa empresa y su teoría política.

[83] Th. Lorenz, «Agora», *Agora, zu Ehren von Rudolph Berlinger* (= *Perspektiven der Philosophie* 13, 1987), Amsterdam-Würzburg, 1987, págs. 383-407, sostiene que también fue el primero en localizar el ágora en el centro de la ciudad. En las *Aves* de Aristófanes, vv. 995-1007, se atribuyen a Metón unos principios urbanísticos que guardan una cierta similaridad con la teoría y la práctica de Hipódamo, cf. R. E. Wycherley, «On Aristophanes, *Birds*, 995-1009», *The Classical Quarterly* 31 (1937), 23 s., quien sostiene las diferencias entre ambos métodos urbanísticos (págs. 28 ss.).

las recientes excavaciones realizadas en el Pireo. Su proyecto limitaba el número de habitantes de la ciudad a 10.000, diferenciados en tres clases, artesanos, campesinos y guerreros. Espacialmente, la ciudad estaba dividida en tres partes, una consagrada a los dioses, otra pública (dedicada al mantenimiento de los guerreros) y una tercera considerada privada, explotada por los campesinos. Intentó, además, un ordenamiento tripartito del código penal[84] y propuso una reforma en el sistema de justicia, instaurando un tribunal supremo al que se elevarían los recursos de las causas decididas en primera instancia[85]. Los magistrados eran elegibles por las tres partes de la ciudad y debían ocuparse de los asuntos comunes, las relaciones exteriores y de los huérfanos[86]. La relación que establece Hipódamo entre la teoría política y la urbanística es un claro antecedente de las *Leyes*[87]. Lo mismo puede afirmarse de la mezcla de elementos

---

[84] Hipódamo reconocía sólo tres tipos de leyes que reglaban tres tipos de delitos, violación y rapto, el perjuicio o daño y el asesinato.

[85] L. ROSSETTI, «La filosofia penale di Ippodamo e la cultura giuridica dei sofisti», *Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto* 66 (1989), 315-355, ha señalado que Hipódamo desempeñó un papel de primer plano en la elaboración de la filosofía del derecho al definir con una cierta precisión la dimensión penal del derecho.

[86] No es clara la filiación ideológica de Hipódamo. Según E. FABRICIUS, «Hippodamos 3)», *RE*, VIII 2, col. 1734, los testimonios que afirman que es pitagórico son falsificaciones tardías. Contrariamente, G. J. D. AALDERS, *Het derde boek van Plato's Leges*, Amsterdam-París, 1943, pág. 9, considera que la división de la ciudad en tres estamentos puede ser de origen pitagórico. M. MONTUORI, «Chi sono i σοφισταί in Aristoph. *Nub.* vv. 332-333», *Atti della Accademia di Scienze morali e politiche della Società nazionale di Scienze, Lettere ed Arti di Napoli* 97 (1986), 7-15, cree que Hipódamo pertenecía a los círculos de sofistas alrededor de Pericles que encontraron la repulsa de los sectores más conservadores de Atenas.

[87] Cf. C. TRIEBEL-SCHUBERT, U. MUSS, «Hippodamos von Milet. Staatstheoretiker oder Stadtplaner», *Hephaistos* 5/6 (1983/1984), 37-59.

aristocráticos y democráticos que caracteriza su proyecto político[88]. No es improbable que hubiera considerado también una limitación y regulación de la propiedad privada como la que plantea Platón en las *Leyes*, aunque este particular no es mencionado por Aristóteles. Su ideal de *polis* estaba basado en la concepción de *isonomía*. La división de la tierra y la propiedad en partes iguales que muestran sus realizaciones prácticas según los últimos descubrimientos arqueológicos son una radicalización del ideal de Clístenes[89].

Sin embargo, según el testimonio de Aristóteles, fue Fáleas de Calcedonia el primero que intenta regular la propiedad privada en el estado *(Política* II 7, 1266 a39), determinando una igualdad total en la cantidad de propiedad inmueble, sin limitar la propiedad mueble. También proponía la existencia de una organización igualitaria de la educación, para fundar sobre estas dos igualdades la organización del estado (1266b32-33). Otra de sus exigencias era la limitación del número de ciudadanos[90]. G. J. D. Aalders sos-

---

[88] Cf. H. J. GEHRKE, «Bemerkungen zu Hippodamos von Milet», en W. SCHULLER, W. HOEPFNER, E. L. SCHWANDER (eds.), *Demokratie und Architektur. Der hippodamische Städtebau und die Entstehung der Demokratie. Konstanzer Symposion von 17. bis 19. Juli 1987,* Wohnen in der klassischen Polis 2, Múnich, 1989, págs. 58-68.

[89] W. HOEPFNER, «Die frühen Demokratien und die Architekturforschung», W. SCHULLER, W. HOEPFNER, E. L. SCHWANDER (eds.), *Demokratie und Architektur. Der hippodamische Städtebau und die Entstehung der Demokratie. Konstanzer Symposion von 17. bis 19. Juli 1987,* Wohnen in der klassischen Polis 2, Múnich, 1989, págs. 10 s. Para la significación del concepto en el ámbito del derecho, cf. E. GERNER, «Historisch-soziologische Entwicklungstendenzen im attischen Recht», *Zeitschrift der Savigny Stiftung für Rechtssgeschichte* 67 (1950), 29 ss.

[90] Existe un cierto consenso en considerar a Fáleas un pensador antidemocrático. Cf. W. NESTLE, «Phaleas von Chalkedon», *RE,* XIX 2, col.

tiene que, como el Platón de las *Leyes*, quería restaurar el estado agrario[91]. La importancia que Fáleas concede a la educación es un claro antecedente de uno de los aspectos principales del proyecto político platónico.

En las *Asambleístas* de Aristófanes (vv. 583-688) se esboza un estado comunista radical que, como ya se ha observado en repetidas oportunidades presenta grandes semejanzas con el estado ideal de la *República*[92]. Dado que es imposible que Aristófanes hubiera leído el libro de Platón que por lo menos se escribió veinte años más tarde es probable que haya una fuente común de teoría social[93]. Probablemente, no estaría descaminado pensar que se trata de una fuente pitagórica y que Hipódamo de Mileto también habría tenido acceso a ella. Una semejanza central entre ambos proyectos es la búsqueda de un orden social más sencillo, alejado del lujo que se considera en ambos casos de manera negativa[94]. No obstante, el igualitarismo de las *Asambleístas* es más radical que el de Platón, que reduce el comunis-

---

1655; R. VATTUONE, «Alcune osservazioni sulla νομοθεσία di Falea di Calcedone», *Rivista Storica dell'Antichità* 10 (1980), 145-155.

[91] *Derde Boek...*, pág. 8.

[92] COHN, «Aristophanes», *RE*, II 1, columna 982, ha notado que las objeciones que Platón pone en su libro en boca de Glaucón se encuentran en Aristófanes en boca de Blépiro.

[93] G. J. D. AALDERS, *Derde Boek...*, págs. 7 s. nota 5, no cree necesario suponer una fuente griega, aduciendo la existencia de relatos etnográficos sobre la propiedad común de mujeres en pueblos no griegos (ARISTÓTELES, *Política* II, 3, 1262a19-20; 5, 1263a2-8; EURÍPIDES, frs. 402, 653 NAUCK). También aduce ejemplos etnográficos de la igualdad entre hombre y mujer (HERÓDOTO, IV 116, 26; ÉFORO, *FrGH* 70, 160; PLATÓN, *Leyes* VII 804e ss.).

[94] Para las diferencias entre ambos proyectos políticos, cf. A. L. BONNETTE, *The political wisdom of women in Aristophanes: A study of Lysistrate, Ecclesiazusae and Thesmophoriazusae*, tesis doctoral, Boston College, 1989, págs. 155-182.

mo al estamento de los guardianes[95]. Aristófanes está haciendo en su comedia referencia a teorías políticas que son claros antecedentes de la teoría platónica[96].

2. *La relación con los otros estados descritos por Platón*

La relación de este proyecto de estado con los otros estados descritos en el *Corpus Platonicum* ha sido uno de los puntos más tratados por la exégesis, en particular la relación de las *Leyes* con la *República.* La interpretación más común considera que el tratado del viejo Platón refleja el desengaño que le habían producido sus experiencias políticas, en especial los fallidos intentos por ganar para la causa de la filosofía a Dionisio de Siracusa y a su hijo[97]. Las *Leyes* son, en esta interpretación, una demostración de que el filósofo ha ido abandonando poco a poco su postura radical en el terreno político de la misma manera que lo había hecho en el campo metafísico[98]. No obstante, algunas voces llamaron ya

---

[95] A. L. BONNETTE, *Political wisdom...*, pág. 171.

[96] Es imposible que las coincidencias prácticamente textuales sean una mera casualidad, como pretende R. G. USHER, «The staging of the *Ecclesiazusae*», *Hermes* 97 (1969), 22-37, ahora en H. J. NEWIGER, *Aristophanes und die alte Komödie,* Wege der Forschung 265, Darmstadt, 1975, págs. 394 s., para que la comedia tenga sentido es necesario que esté haciendo referencia a teorías en boga o, al menos, discutidas en ese momento.

[97] Sobre el impacto causado por Dionisio I en los círculos intelectuales atenienses, cf. C. BEARZOT, *Platone...*, págs. 118-157.

[98] E. ZELLER, *Philosophie der Griechen...*, II 3, págs. 951-976, especialmente 972; E. BARKER, *Political Theory...*, págs. 338-343; C. RITTER, *Gesetze...*, II, pág. 200, nota; H. CAIRNS, *Legal philosophy from Plato to Hegel,* Baltimore, 1949, págs. 39 s., 114; J. LUCCIONI, *La pensée politique de Platon,* París, 1958, especialmente págs. 241-313; J. FERGUSON, *Utopias of the classical world,* Ítaca, 1975, págs. 61-79; L. GIANGRANDE, «Les utopies grecques», *Revue des Études Anciennes* 78-79 (1976-1977), 121 s.; W. K. C. GUTHRIE, *A history of Greek Philosophy,* V: The later

hace tiempo la atención sobre las dificultades con las que tropieza quien sostenga una interpretación semejante[99]

Plato and the Academy, Cambridge, 1978, pág. 335. Repiten últimamente esta misma interpretación L. ROSSETTI, «La riforma delle istituzioni tra legislazione ed educazione in Platone», A. GIULANI, N. PICARDI (eds.), *L' educazione giuridica,* V: Modelli di legislatore e scienza della legislazione», Atti del 5.° Seminario internazionale sull'educazione giuridica-Università di Perugia [29 maggio-2 giugno 1984], I: «Filosofia e scienza della legislazione», Perugia, 1984, 29-56; G. NADDAF, *L'origine et l'évolution du concept grec de physis,* Lewiston-Queenston-Lampeter, 1992, págs. 470-474; A. BRUNT, «The model city of Plato's *Laws*», *Studies in Greek History and Thought*, Oxford, 1993, págs. 247 ss.; «Plato's Academy and politics», *Studies in Greek history and thought,* Oxford, 1993, págs. 306-309; y CHR. J. BOBONICH, «Akrasia and agency in Plato's *Laws* and *Republic», Archiv für Geschichte der Philosophie* 76 (1994), 3-36, cf. especialmente págs. 31 s.; A. LAKS, «Prodige et médiation: esquisse d'une lecture des *Lois* «, J.-F. BALAUDÉ (ed.), *D'une cité possible. Sur les «Lois» de Platon,* Le temps philosophique 1, París, 1996, especialmente págs. 19-22, 23 s. Para R. BODÉÜS, «Pourquoi Platon a-t-il composé les 'Lois'?», *Les Études Classiques* 53 (1985), 367-372, Platón escribe las *Leyes* modificando ciertos aspectos de la *República,* por la crítica que sus discípulos habían hecho a esta obra (cf. pág. 368).

[99] A. J. FESTUGIÈRE *(Contemplation et vie contemplative selon Platon,* Le Saulchoir Bibliothèque de Philosophie 2, París, 1935, pág. 423), por ejemplo, considera que las *Leyes* son una mezcla de sueño y realidad que la hacen una obra más compleja de la *República,* pero que no hay cambio en cuanto a la visión fundamental, «...de un extremo al otro, las *Leyes* exigen la presencia de gobernantes contemplativos y... el fin de la obra anuncia explícitamente una exposición relacionada con la educación de esos guardianes» (pág. 426; acerca de las correspondencias estructurales entre el proyecto de las *Leyes* y el de la *República* puede consultarse el ilustrativo trabajo de T. J. SAUNDERS, «The structure of the soul and the state in Plato's *Laws», Eranos* 60 [1962], 37-55). Para FESTUGIÈRE, las diferencias más significativas con el estado ideal del período medio se encuentra en primer lugar en el hecho de que las *Leyes* se internan mucho más en el detalle concreto, mientras que la teoría de las ideas y la dialéctica pasan a un segundo plano y sólo son aludidas, pero nunca específi-

Existen especialistas que no ven una diferencia basada en la evolución del pensamiento platónico, sino que consideran que la *República* no está concebida como un modelo que pueda ponerse en práctica, sino como un paradigma que debe servir de idea reguladora, mientras que las *Leyes* representarían la propuesta concreta de Platón, el programa político de la Academia, e. d. la mejor concreción posible del ideal expresado en la *República*[100]. Esta interpretación tro-

---

camente tratadas. Más allá de ello no existe ningún cambio, en ambos estados se encuentran en la cima jerárquica gobernantes supremos que a la vez deben dedicarse a contemplar las ideas y están en posesión de la ciencia dialéctica (pág. 444). En términos similares se expresa L. Gernet, «Les *Lois* et le droit positif», Platon, *Œuvres complètes,* T. XI, 1: *«Les Lois»,* texte établi et traduit par É. des Places, introduction de A. Diès et L. Gernet, París, 1951, págs. xciv, cv. Cf. *quoque* G. Stallbaum, *Platonis Opera omnia. Recensuit et commentariis instruxit* G. ST., X: *«Leges et Epinomis,* III, Gota-Erfurt, 1860, pág. 428; C. Ritter, *Gesetze...,* II, pág. 361, que nota la coincidencia aunque mantiene su interpretación evolucionista; P. Shorey, *What Plato...,* págs. 405 ss.; E. B. England, *Laws...,* II, 1921, pág. 634; H. Herter, «Platos Staatsideal», *Das Gymnasium* 51 (1940), 112-125, especialmente pág. 118; G. R. Morrow *(Plato's Cretan city...,* págs. 576-584; «The nocturnal council in Plato's *Laws», Archiv für Geschichte der Philosophie* 42 [1960], págs. 229-244), aceptando la significación de la junta nocturna desde el punto de vista del conocimiento filosófico, sostiene que su presencia no viola el principio del gobierno de la ley. A diferencia de lo que sucedía en la *República* y en el *Político,* para este investigador, la junta nocturna se encuentra también sometida a la ley y no por encima de ella. Cf. *quoque* K. Trampedach, *Platon, die Akademie und die zeitgenössische Politik,* Hermes Einzelschriften 66, Stuttgart, 1993, págs. 232-241.

[100] F. Adorno, «Dialettica e politica...», págs. 154-157, 167, 182-185, 187 ss.; T. J. Saunders, «Introduction», Plato, *The Laws,* translation with introduction by T. J. S., Harmondsworth, 1970, págs. 27 s.; A. B. Hentschke, *Politik und Philosophie...,* pág. 184, cf. 163; A. Laks, «Raison et plaisir: pour une caractérisation des *Lois* de Platon», J. F. Mattei (ed.), *La naissance de la raison en Grèce,* «Actes du congrès de Nice, Mai 1987, París, 1990, pág. 292; «Legislation and demiurgy: On

pieza con la dificultad de pasajes explícitos de este diálogo que indican que Platón consideraba que el estado allí descrito podía tener una existencia concreta[101]. La *República,* lejos de ser una simple especulación teórica, es una descripción de la mejor estructura a la que la ciudad estado puede aspirar y que en su realización deberá diferenciarse en uno u otro aspecto de esa pintura ideal *(República* II 369a, c; 376d; III 403d-e; IX 592a-b). También las *Leyes* constituyen una propuesta de carácter normativo que deberá sufrir adaptaciones en el momento en que se la lleve a la práctica (III 702d; IV 712b; V745e-746d; VI 770a-771a, 778b; VII 803a-b)[102]. El mismo Platón se encargó de ponerlas en relación con el estado descrito en la *República* y con los otros sistemas políticos. En un pasaje del libro quinto, el atenien-

---

the relationship between Plato's *Republic* and *Laws», Classical Antiquity* 9 (1990), 209-229; J. F. Balaudé, «Le triptyque *République, Politique, Lois*: perspectives», en J.-F. Balaudé (ed.), *D'une cité possible. Sur les «Lois» de Platon,* Le temps philosophique 1, París, 1996, págs. 29-56; Kl. Schöpsdau, «Der Staatsentwurf der Nomoi zwischen Ideal und Wirklichkeit. Zu Plato leg. 739 a1-e7 und 745 e7-746d2», *Rheinisches Museum für Philologie* 134 (1991), 136-152, para quien las *Leyes* son también un modelo teórico, pero más cercano a la realidad; Zdr. Planinc, *Plato's Political Philosophy. Prudence in the Republic and the Laws.* Columbia 1991, págs. 144-171, sostiene la inusitada tesis de que las *Leyes* son la ciudad justa que no se describe en la *República.*

[101] Cf. M. Davis, «On the imputed possibilities of Callipolis and Magnesia», *American Journal of Philology* 85 (1964), 394-411. Cf. *quoque* las observaciones de E. Sandvoss, *Soteria. Philosophische Grundlagen der platonischen Gesetzgebung,* Gotinga, 1971, págs. 351-355.

[102] Es, por tanto, impropio atribuir a las *Leyes* un carácter utópico en el sentido actual, tal como hacen L. Giangrande, «Utopies...», págs. 121 s.; A. Laks, «L'utopie législative de Platon», *Revue philosophique* 4 (1991), 417-428; D. Dawson, *Cities of the Gods. Communist utopias in Greek thought,* Nueva York-Oxford, 1992, págs. 77-91; A. Brunt, «The model city of Plato's *Laus»,* Studies in *Greek history and thought,* Oxford, 1993, págs. 245 s.; y J. F. Balaudé, «Le triptyque...», pág. 32.

se caracteriza al sistema político allí expuesto como el segundo mejor sobre la base de tres criterios: la unidad que produce en la ciudad[103], la amistad entre los ciudadanos y el fomento del interés común por encima del privado (V 739a-e). Superior a la organización política propuesta en las *Leyes* es, según este pasaje, el gobierno de los filósofos desarrollado en la *República*. En ningún momento sostiene Platón que la diferencia radique en el conocimiento filosófico. Mientras que los filósofos-gobernantes de este diálogo practicaban el comunismo y no conocían la familia, en las *Leyes* la propiedad privada de la tierra se convierte en el fundamento del estado y la familia es la célula básica de la organización social. Pero por encima del gobierno del arte político se encuentra la organización social de la época de Cronos, cuando los pastores de las manadas humanas no eran hombres, sino dioses (IV 713a-714a). En ese entonces, no existían la propiedad privada ni la familia. Todos nacían de la tierra y la organización política estaba en manos de los dioses, de manera que no eran necesarias las constituciones[104]. Los sistemas políticos humanos son imitaciones de ese gobierno divino[105]. La constitución de la *República* es la mejor imitación y sirve de modelo a las restantes. La de las

---

[103] La importancia de la unidad en la concepción política de las *Leyes* y de la *República*, así como la crítica platónica a la idea del poder como base de la definición de justicia ha sido analizada por A. NETSCHKE-HENTSCHKE, «Platonisches Staatsdenken und Henologie», T. FROST (ed.), *Henologische Perspektiven II. Zu Ehren Egil A. Wyllers*, págs. 29-31.

[104] Á. SÁNCHEZ DE LA TORRE, «Un derecho sin violencia: el mito de Crono en *Leyes* de Platón», *Symposion 1982. Vorträge zur griechischen und hellenistischen Rechtsgeschichte (Santander, 1.-4. September 1982*, Colonia-Viena, 1989, 79-128, ve con claridad el aspecto central del mito en la obra.

[105] Para un tratamiento detallado de la función del mito de Cronos en la teoría política de Platón, cf. F. L. LISI, *Einheit...*, págs. 213-238.

Leyes es la segunda mejor imitación del gobierno divino, mientras que, según la conocida tipología del *Político,* las constituciones habituales, basadas en la experiencia y la mera opinión, se encuentran ordenadas según imiten mejor o peor la constitución en la que los filósofos ejercen directamente el poder (300e-301a). Según respeten o no las leyes, los sistemas políticos aparecen en un orden de valor decreciente: monarquía, aristocracia y democracia, democracia irrespetuosa de la ley, oligarquía y tiranía. El mismo diálogo del *Político* ofrece un pasaje que aclara cuál es la posición del estado descrito en las *Leyes.* Se trata de la constitución que el filósofo da por escrito cuando él mismo no ejerce el gobierno (295b-c). El imperio de las leyes ha de mantenerse mientras él no esté presente. A su regreso, si lo considera necesario, podrá cambiarlas (295c-296a). Algo similar sucede con el gobierno de la ley en las *Leyes*[106]. Regirá durante el tiempo en que los filósofos no hayan sido educados y no puedan ejercer el poder. Una vez que la junta nocturna haya sido organizada y alcanzado el orden que le corresponde para poder ejercer como órgano supremo del estado (XII 968c), podrán sus miembros completar las leyes y cambiar aquellas que sea necesario cambiar. En ese momento, el gobierno del intelecto y de la ciencia se encontrará por encima de la ley[107]. No obstante, dada la naturaleza humana, no es seguro que esto vaya a producirse algún día, pues es necesario que surjan esas naturalezas excepcionales

---

[106] Contrariamente a lo que supone J.-F. PRADEAU, *Platon et la cité,* París, 1997, pág. 101, el legislador-filósofo (e. d., el ateniense o Platón), no ejerce ninguna función de gobierno en las *Leyes,* cf. V 739a, esp. 5-7, por mencionar un pasaje de los muchos que establecen claramente este hecho.

[107] Cf. las interesantes reflexiones de K. TREMPEDACH, *Platon, die Akademie...,* págs. 245 s.

que son tan escasas. Mientras tanto, lo mejor es atenerse completamente al imperio de la ley[108]. La posibilidad de que el gobierno filosófico vuelva a darse como se dio una vez en la Atenas que luchó contra Atlántida para defender la libertad de Europa es algo que queda en las manos de los dioses (IV 708e-709c). Las *Leyes* son, por tanto, un proyecto político abierto que realiza lo mejor posible la idea del bien en la comunidad y que puede aplicarse ya a la realidad[109]. Lejos de ser una expresión de la resignación del viejo Platón, son un vigoroso proyecto optimista[110] y abierto al futuro[111].

IV. LA EDUCACIÓN EN MAGNESIA

En la *República* se dedica especial atención a la formación de los filósofos gobernantes. En las *Leyes,* la educación es una de las preocupaciones centrales del estado y se extiende a lo largo de toda la vida (cf. VII 806d-807d). Es ne-

[108] G. R. MORROW, «Nocturnal council...», pág. 243, sostiene que no hay contradicción entre la junta nocturna y el gobierno de la ley, sino que, por el contrario, considera a esta institución esencial para mantener el principio del imperio de la ley. Sus comentarios al respecto, no obstante, no reflejan la idea platónica del gobierno absoluto de la ley, sino la moderna del imperio del derecho y de la necesidad de modificar la legislación.

[109] Cf. XII 950d.

[110] K. TREMPEDACH, *Platon, die Akademie...*, pág. 240, ha señalado que Platón desarrolla en las *Leyes* un modelo para un nuevo comienzo político, tal como podría darse en la fundación de una colonia.

[111] Contrariamente a lo que sugieren W. K. C. GUTHRIE, *A history...*, pág. 335 y KL. SCHÖPSDAU, «Einleitung...», pág. 131, no hay ninguna razón para considerar las *Leyes* el testamento político de Platón.

cesario distinguir la educación como ciudadano [112], de la específica que reciben algunos de ellos (cf. VII 818a) [113]. En el último caso, se trata, fundamentalmente, de la educación filosófica. La *paideia* era una de las notas distintivas de la cultura griega. En Atenas, aunque no era una institución asumida por el estado [114], existían leyes que regulaban el funcionamiento de las escuelas de gramática y de los gimnasios, la cantidad de alumnos y la edad que debían tener los que asistieran, así como las horas de apertura (Esquines I 9-10). Fáleas de Calcedonia había visto en la igualdad de la educación un elemento tan importante como la igualdad de la propiedad para conservar la paz del estado [115]. Probablemente, esta idea fue la que llevó a Platón a darle a su proyecto educativo la relevancia que tiene. La participación de todos los ciudadanos en una educación básica común es un elemento de tanta importancia como la propiedad a la hora de garantizar la unidad y permanencia del estado proyectado. La educación se convierte así en obligatoria y general para los niños y los adultos (VII 804d), entendiendo la vida entera como inmersa en un continuo proceso educativo [116]. Además, el estado controla sus contenidos, que estarán des-

---

[112] Para la definición de esta educación común de los ciudadanos, cf. II 653a-c.

[113] Este hecho, que ha sido una característica de toda la obra platónica, ha sido ampliamente ignorado por L. Versenyi, «The Cretan Plato», *Review of Metaphysics* 15 (1961), 67-80, quien confunde sin tino todos los niveles e introduce supuestas diferencias con la *República* a mi entender inexistentes.

[114] Sólo en Esparta la educación dependía en cierta medida del estado; H.-I. Marrou, *Historia de la educación en la Antigüedad,* Buenos Aires, 1965, pág. 82.

[115] Cf. *supra,* pág. 20.

[116] Cf. G. Müller, *Der Aufbau der Bücher II und VII von Platons 'Gesetzen',* tesis doctoral, Königsberg, 1935, págs. 52 s.

tinados a lograr ciudadanos virtuosos y felices. Por último, la educación es gratuita, e. d., a diferencia de lo que sucedía en la ciudad griega, el estado asume el coste de la enseñanza[117].

1. *La educación de la juventud*

Estos principios se reflejan en la forma que asume la organización de la educación. La tarea educativa para ser completa debe incluir tanto el cuerpo como el alma. El proceso comienza ya en el vientre de la madre la que deberá realizar movimientos que favorezcan el crecimiento sano del feto (VII 789b-d). Tras el nacimiento, durante los tres primeros años de vida los niños están sometidos a un sistema semejante. Las madres y las nodrizas deben llevarlos constantemente de un lado a otro. Esos movimientos no son sólo benéficos para el cuerpo, sino también para el alma, dado que ayudan a superar los sentimientos de temor (VII 790e-791c). Entre los tres y los seis años, los niños de cada tribu son reunidos en un grupo en el templo de la aldea y juegan bajo la supervisión de las nodrizas, que a su vez están bajo el control de una de las mujeres encargadas de los matrimonios (VII 794a-b). A partir de los seis años se separan los sexos y comienza la educación básica en las escuelas y gimnasios (794c-d). No obstante, ambos sexos deben recibir una educación semejante, especialmente en lo que concierne a las prácticas guerreras. Por lo demás, la instrucción básica sigue las líneas tradicionales de la griega[118]. Se

[117] Platón profundiza una institución espartana, dado que la *agōgé* espartana estaba a cargo del estado; G. R. Morrow, *Plato's Cretan city...*, págs. 322 s.

[118] H.-I. Marrou, *Historia de la educación...*, pág. 84 señala que el proyecto educativo mezcla tendencias arcaizantes con la integración de aspectos actuales como la necesidad de una vida sana, influencia, probablemente, de las teorías médicas.

divide en música y gimnasia. La educación musical incluye la lectura y escritura y nociones elementales de matemáticas[119] y astronomía (VII 817e), así como la literatura. Las matemáticas y la astronomía sirven no sólo para afinar la capacidad de razonamiento de los ciudadanos, sino que también son una introducción en los principios generales de la naturaleza y en la doctrina filosófica que sirve de fundamento al estado. La educación física estará dirigida a preparar buenos soldados. Aprenden, por tanto, a cabalgar, arrojar la jabalina, luchar con armamento pesado, etc. Asimismo, los jóvenes deben aprender a danzar con una finalidad tanto religiosa como guerrera (VII 796c). La formación en la danza tiene también un fin estético y ético: acostumbrar al individuo a las actitudes y acciones dignas y virtuosas (796c-d)[120]. El coro de las Musas mencionado en el segundo libro (664c) es un elemento esencial en la formación de los futuros ciudadanos. El entrenamiento a través de la danza perdura a lo largo de toda la vida. La danza también formaba parte de la instrucción de los niños griegos, con finalidades semejantes a las señaladas por Platón. Una parte de la educación consiste en la participación en los certámenes, tanto en las competencias atléticas como en las musicales. Ambas formas sirven para moldear el cuerpo y el alma.

2. *La educación en la edad madura*

Durante los años de madurez, los ciudadanos de Magnesia continuarán las prácticas y ejercicios gimnásticos, con la

---

[119] Sobre este período en la educación, cf. E. BARKER, *Political Theory...*, pág. 437-440; H.-I. MARROU, *Historia de la educación...*, págs. 84 ss.; sobre los estudios matemáticos, en especial págs. 87-90; G. R. MORROW, *Plato's Cretan city...*, págs. 343-347.

[120] G. R. MORROW, *Plato's Cretan city...*, pág. 336 s.

finalidad de mantener siempre preparada la defensa de la ciudad. El servicio en la guardia rural continúa la educación, puesto que enseña el conocimiento de las diferentes partes del estado en las distintas épocas del año y, para los jóvenes, representa la primera práctica en el desempeño de una magistratura, lo que implica adquirir conocimientos relacionados con la construcción y la arquitectura, con la administración de justicia, etc. Es ahora cuando la formación teórica adquirida durante la juventud comienza a tener aplicación práctica. También proseguirá durante este período la participación en los certámenes de la ciudad. Los coros y las competencias sirven para moldear el carácter de los adultos y mantener y reforzar su vida virtuosa (II 653d)[121]. Las mujeres interrumpen esta formación durante los diez años en los que están dedicadas a la gestación (VIII 833c-834a), período durante el cual también dejarán de participar en las acciones guerreras (VI 785b). La posibilidad de que luego vuelvan a retomar el servicio militar (785b), implica que, de una manera u otra, reciben algún tipo de educación militar incluso durante el período de interrupción[122]. También exige una educación especial el aprendizaje de los movimientos que debe realizar durante el embarazo y tras el parto para fomentar el crecimiento sano del niño. En el segundo libro (664c-d), el ateniense menciona dos coros, el de Apolo Peán (hasta los treinta años) y uno que incluye a los ciudadanos entre los treinta y los sesenta años, el coro dionisíaco que Clinias califica como un coro de ancianos (II 665b), probablemente pensando en sus integrantes mayores. Estos coros forman parte también de la educación para la virtud y están

---

[121] Para la función educativa de los festivales, cf. G. R. Morrow, *Plato's Cretan city...*, págs. 352-389.

[122] G. R. Morrow, *Plato's Cretan city...*, pág. 335.

presentes en la ciudad de Magnesia. Platón adopta en las *Leyes*, como lo había hecho en la *República*, la institución doria de las comidas en común[123], que, como en Esparta y Creta[124], ha de servir para educar a los ciudadanos durante toda la edad madura. A diferencia de los estados dorios, Platón prescribe comidas en común también para las mujeres (VII 780d-781d), aunque, a lo largo de la obra, no llega a dar una legislación detallada que regule la institución.

3. *La educación en la vejez*

La educación ciudadana en la vejez adopta la forma del *sympósion* y de los coros dionisíacos, que también tienen la función de fortalecer la coincidencia entre la educación recibida respecto del placer y el dolor y la comprensión racional de la corrección de esos sentimientos. Es probable que las reuniones para beber en común se asemejen a la descrita en el *Banquete*. Un jefe sobrio ha de dirigir las conversaciones de los demás participantes y en él se elevarán también canciones en alabanza de la virtud y los dioses (II 664d-671a). Platón lleva a cabo una mezcla de instituciones espartanas (los tres coros) con la costumbre del *sympósion*, de gran aceptación en Atenas. Los miembros del coro de Dioniso deben convertirse en cantores de muy buen oído para los ritmos y la estructura de las escalas, para poder diferenciar las buenas y las malas imitaciones y, rechazando las unas y tomando las otras, poder encantar a las almas de los

---

[123] También se la atribuye a los habitantes de la Atenas mítica descrita en el *Timeo* y el *Critias* (112c).

[124] Aunque el prestigio de las comidas en común provenía de estos dos estados dorios, la costumbre también existía en algunas ciudades jonias como Mileto y Turios, tal como lo muestran las mismas *Leyes* (I 636b). Probablemente, se encontrara mucho más extendida en las Grecia arcaica (cf. G. R. Morrow, *Plato's Cretan city...*, pág. 391).

jóvenes (VII 812b-c). A pesar de la importancia que este coro posee y de que lo intengren miembros de la junta nocturna, el coro no se limita a ellos. De hecho, del coro están excluidos los mayores de sesenta años (II 664d), que formarán una parte importante de la junta nocturna[125]. Este coro integra de manera indiscriminada a todos los ciudadanos mayores y, por tanto, no es filosófica la educación que aquí se recibe, sino que debe considerarse dentro de los mismos parámetros de fomento de la virtud que tiene toda educación en la edad adulta. El texto de las *Leyes* es ambiguo respecto de sus integrantes. En el segundo libro se dan tres edades diferentes, entre treinta y sesenta años (664d, 665b), más de cuarenta (666b) y más de cincuenta (670b). Por último, en el séptimo se dice que lo constituyen ciudadanos de 60 años (812c).

4. *El conocimiento filosófico en las* «Leyes»

Las matemáticas y de la astronomía constituyen el fundamento cognoscitivo de la virtud de los ciudadanos (XII 967e), pero también son el primer paso para aquel que vaya a adquirir un conocimiento de los primeros principios (VII 818d). Con ellas, por tanto, se inicia el camino hacia la educación filosófica que han de recorrer hasta el final sólo unos

[125] No se trata de dos instituciones paralelas, una para el arte y otra para la religión y la filosofía, como sostiene E. B. England, *Laws...*, II, págs. 3 s. A pesar de la importancia que posee el coro de Dioniso, su ámbito está claramente definido en el control y conservación de la correcta educación general de los ciudadanos (II 653a1, 654d8), no se lo relaciona en ningún momento con los conocimientos filosóficos. Aunque, como queda dicho, pueda tener integrantes que también participen de la junta nocturna y, por tanto, posean el conocimiento filosófico preciso para juzgar con corrección las obras de arte y también producirlas.

pocos miembros de la comunidad (818a)[126], la mayoría adquirirá únicamente los conocimientos necesarios para comprender los principios básicos que regulan el universo y sirven de fundamento a la legislación del estado. La educación filosófica es una educación personal que no puede ser establecida en un programa de una vez para siempre. Su plan de estudios no puede, por tanto ser fijado por escrito, puesto que depende de cada individuo, de sus capacidades y del momento específico en el que su maestro considere que puede acceder a ese conocimiento determinado (XII 968d-e)[127]. Es un conocimiento que se alcanza sólo por medio de un estrecho contacto entre el maestro y el alumno (cf. XII 968c; *Carta* VII 343e, 344b-c). De ahí que, con el consentimiento de los otros, cada anciano miembro de la junta introduzca a un joven, al que dirigirá personalmente (XII 961a-b).

No obstante, el plan educativo queda claro en sus grandes líneas. La formación de los miembros ha de culminar en el conocimiento dialéctico[128]. La instrucción de los miembros de la junta nocturna coincide, por tanto, con el plan de

---

[126] Sobre la importancia de las matemáticas en la formación filosófica, cf. G. R. MORROW, «Nocturnal council...», pág. 236.

[127] En ese sentido, no es que Platón no cumpla su promesa hecha en VII 819a de discutir el programa filosófico, como sostiene G. R. MORROW, *Plato's Cretan city...*, pág. 350. Al final del último libro, se afirma categóricamente la necesidad de que los guardianes dominen la dialéctica (XII 965b-966b), pero no se hacen mayores precisiones, debido a lo personal que tiene cada proceso educativo en este ámbito.

[128] G. MÜLLER, *Studien...*, pág. 25-28, sostiene que la dialéctica se ha convertido aquí en una mera ciencia auxiliar de la teología. Cf. la refutación de F. SOLMSEN, reseña de G. MÜLLER, *Studien...*, *Classical Philology* 49 (1954), 204.

estudios que Sócrates describe en los libros centrales de la *República*[129].

V. LAS *LEYES* Y LA REALIDAD HISTÓRICA GRIEGA

Las *Leyes* como proyecto político nacen en y se conciben para la realidad griega[130]. Es natural, por tanto, que se enfrenten a problemas semejantes a los que debían solucionar las ciudades estado y que, en muchas ocasiones, den también soluciones semejantes[131]. Tanto en las coincidencias como en las diferencias, dan testimonio de los amplios conocimientos que Platón poseía de la realidad política y jurídica de todas las ciudades estados pertenecientes a la cultura griega, así como de la de algunos pueblos cercano-orientales no griegos, como los persas[132]. Los estudios de la

[129] A. Diès, «Plan...», pág. xc, cf. pág. lxxxviii; G. R. Morrow, *Plato's Cretan city...*, págs. 573 s.; «Nocturnal council...», pág. 235. La interpretación contraria puede encontrarse en A. Castel-Bouchouchi, «Comment peut-on être philosophe? La notion platonicienne de *paidéia* et son évolution de la *République* aux *Lois»*, en J.-F. Balaudé (ed.), *«D'une cité possible. Sur les «Lois» de Platon*, Le temps philosophique 1, París, 1996, págs. 57-81, que confunde completamente todos los niveles que aquí he intentado diferenciar y parece desconocer completamente muchos de los pasajes aquí tratados. Para S. Dusanic, «The true statesman of the Statesman and the young tyrant of the Laws: an historical comparison», Chr. J. Rowe (ed.), *Reading the Statesman. Proceedings of the III Symposium Platonicum*, International Plato studies 4, Sankt Augustin, pág. 340, el plan de estudios es el de la Academia que, según él, es aludido en *Político* 299d-e.

[130] K. Trempedach, *Platon, die Akademie...*, pág. 249.

[131] L. Gernet, «Les *Lois...»*, pág. xcv.

[132] Cf. B. Borecky, «Die sozial-ökonomischen Grundlagen der griechischen Polis und Platons Gesetzesstaat». *Eirene* 2 (1964), pág. 82; G. R. Morrow, *Plato's Cretan city...*, págs. 5 s.

relación entre el estado platónico y la legislación positiva comenzaron hace más de un siglo y medio con los dos opúsculos de C. F. Hermann[133] que fueron continuados casi sesenta años más tarde por R. Dareste[134]. En este siglo sobresalen, entre otras, las contribuciones de W. G. Becker[135], G. R. Morrow[136], L. Gernet[137], E. Klingenberg[138], M. Piérart[139] y T. J. Saunders[140].

Desde la Antigüedad han llegado noticias de que Teofrasto coleccionó las leyes de los estados griegos en veinticuatro libros y el mismo Aristóteles en la *Constitución de los Atenienses* organizó una exposición detallada de la situación política de la ciudad que implica un conocimiento de primera mano y un estudio sistemático de la documentación. No es ilógico suponer que también en la Academia

[133] *Disputatio de vestigiis institutorum veterum, imprimis Atticorum per Platonis de Legibus libros indagandis*, Margburgo, 1836, y *Juris domestici et familiaris apud Platonem in Legibus cum veteris Graeciae inque primis Athenarum institutis comparatio*, Margburger Programm 1836, Margburgo, 1836.

[134] *La science du droit en Grèce, Platon, Aristote, Théophraste*, París, 1893 (reimpresión Amsterdam, 1968).

[135] *Platons Gesetze und das griechische Familienrecht*, Münchener Beiträge zur Papyrusforschung und antike Rechtsgeschichte 14, Múnich, 1932.

[136] *Plato's Law of Slavery in its relation to Greek law*, Illinois Studies in Language and Literature 25, 3, Urbana, Ill., 1939 y *Plato's Cretan city...*

[137] «Les *Lois...*», págs. XCIV-CCVI.

[138] *Platons nomoi georgikoi und das positives griechische Recht*, Münchener Universität-Schriften der Juristischen Fakultät. Abhandlungen zur Rechtswissenschaft und Grundlagenforschung 17, Berlín, 1976.

[139] *Platon et la cité grecque. Théorie et réalité dans la constitution des Lois*, Académie Royale de Belgique. Mémoire de la Classe de Lettres 62, 3, Bruselas, 1974.

[140] *Plato's Penal Code. Tradition, controversy and reform in Greek Penology*, Oxford, 1991.

existieran estas colecciones de material legislativo de los diferentes estados y, en especial, del estado ateniense[141]. Es probable que estuvieran destinadas al estudio de la realidad política y a la promoción de eventuales reformas. De hecho, el material elaborado por Platón muestra que tenía un acceso directo no sólo a las fuentes atenienses, sino a las de algunos otros estados griegos[142]. Platón puede haber extraído el conocimiento de la realidad histórica y constitucional de Atenas de las mismas fuentes que los atidógrafos y el Aristóteles de la *Constitución de los atenienses*[143].

Sin embargo, la constitución que Platón esboza en las *Leyes* presenta claras e intencionales diferencias con los sistemas políticos imperantes. Con acierto se ha llamado la atención sobre el hecho de que las *Leyes* ofrecen en realidad una gran cantidad de material legislativo e institucional proveniente, principalmente de Atenas, Esparta y Creta, al que Platón a menudo ha reformado de manera sutil[144]. Los largos análisis que preceden

---

[141] Cf. U. von Wilamowitz-Moellendorff, *Antigonos von Karystos*, (1881), 2.ª edición, Berlín-Zúrich 1965, págs. 284 s; C. B. Welles, «The Greek city», *Studi in onore di A. Calderini e R. Paribeni*, Milán, 1956, pág. 88.

[142] Para L. Gernet, «Les *Lois...*», págs. cciv s., no se deduce del material de las *Leyes* que Platón conociera otras constituciones. A. Brunt, «Model city...», pág. 275, niega que Platón hubiera realizado un estudio sistemático de las leyes griegas.

[143] C. Hignett, *A history of the Athenian constitution to the end of the fifth century B. C.*, Oxford, 1952, pág. 25, sostiene que los *áxones* de Solón que citan los autores antiguos pueden ser parte del código en vigencia antes del 410 a. C., conservados hasta el siglo iv a. C.

[144] N. F. Jones «The organization of the Cretan in Plato's Laws». *The Classical World* 83 (1989-1990), 475; T. J. Saunders, «Penal law and family law in Plato's Magnesia», M. Gagarin (ed.), *Symposion 1990. Vorträge zur griechischen und hellenistischen Rechtsgeschichte (Pacific Grove, California, 24-26. September 1990)*, Akten der Geschichte für griechische und hellenistische Rechtsgeschichte 8, Colonia-Weimar-

la estructura legislativa y los diversos excursos a lo largo de la obra muestran las ideas centrales que han guiado la construcción del estado platónico: por un lado, someter el desorden anárquico, al que tiende la democracia radical que caracteriza a la parte inferior del estamento social, al dominio de una clase de magistrados que han de asegurar el imperio de la ley y, en última instancia, garantizarán por medio de su conocimiento la corrección de las normas imperantes; por otro, templar el poder de la magistratura a través de rigurosos mecanismos de control y haciéndola responsable de sus actos ante la ley y el pueblo. Como en la *República* (cf., por ejemplo, VI 499a-502c), conocimiento y consenso[145] serán, pues, los dos pilares básicos de la estructura del estado. Esta idea es la que ha dado lugar a lo que se conoció en la Antigüedad con el nombre de la constitución mixta[146]. Las consecuencias concretas de este principio se traducen en la alta profesionalidad del estado. Platón crea un entramado de magistraturas, algunas de ellas temporales y otras permanentes, unidas a requisitos estrictos para poder ser desempeñadas, y en las que concentra muchas de las funciones que en Atenas estaban asignadas a cuerpos no profesionales.

Viena, 1991, pág. 113. Cf. *quoque* K. F. HERMANN, *Geschichte...*, pág. 548; K. J. VOURVERIS, «Πλάτων καὶ ἱστορία», *Πλάτων* 6 (1954), 198. No se ha dejado de señalar también la influencia que aparentemente tuvieron los legisladores Zaleuco y Carondas (M. MÜHL, «Die Gesetze des Zaleukos und Charondas», *Klio* 22 [1928], 117, 437), que una parte de la tradición relacionaba con los círculos pitagóricos, cf. W. BURKERT, *Weisheit und Wissenschaft. Studien zu Pythagoras, Philolaos und Platon,* Erlanger Beiträge zur Sprach-und Kunstwissenschaft, 10, Núrenberg, 1962 , págs. 94 (nota 40), 96, 176 (nota 5), 178 (nota 23).

[145] Para la importancia del consenso en el proyecto político de las *Leyes*, cf. D. COHEN, «Law, autonomy, and political community in Plato's *Laws*», *Classical Philology* 88 (1993), 301-317.

[146] Sobre la constitución mixta, cf. G. R. MORROW, *Plato's Cretan city...*, págs. 521-543; G. J. D. AALDERS, *Die Theorie der gemischten Verfassung in Altertum,* Amsterdam, 1968, págs. 38-49.

Asimismo, no sólo convierte las decisiones de los magistrados en determinaciones colectivas del cuerpo, sino que las somete al control de los tribunales, a los que puede acudir el habitante penalizado, y otorga mayores poderes a la institución de la auditoría, creando un órgano que ha de controlar y examinar anualmente las actuaciones de los distintos cuerpos y magistrados concretos, haciendo públicos sus resultados. Las decisiones de ese órgano también están sometidas al control de los tribunales.

Además, mientras incorporaba las instituciones características de la polis griega como las tribus, las fratrías, las circunscripciones *(dêmoi)* y los clanes *(génea),* tomaba una serie de medidas que, como ha señalado correctamente Jones[147], tendían a debilitar su capacidad de decisión y su posibilidad de intervenir en los asuntos de estado representando facciones. La ciudad platónica es una ciudad altamente centralizada, cuya finalidad primera es mantener la unidad y la invariabilidad de la organización social.

El término *nómos,* que en su forma plural da el título al tratado, tiene en griego un campo semántico que supera en mucho a nuestra palabra 'ley'. Originariamente significa 'división', 'distribución' y su uso se encuentra atestiguado a partir de Hesíodo *(Los trabajos y los días,* v. 276). Abarca significados tan diversos como 'hábito', 'costumbre', 'ley' y 'aire musical', 'norma de conducta', 'regla para la acción', etc. Todas estas significaciones están presentes en el uso de esta palabra en la obra de Platón y todas están entrelazadas entre sí para formar un conjunto coherente que estructura la obra de un extremo al otro. La noción de *nómos* adquiere una dimensión trascendente, religiosa, que hay que tener en cuenta en el momento de analizar su proyecto político.

---

[147] N. F. Jones, «Organization...».

1. *Dimensión y organización espacial del estado*

Las *Leyes* describen una ciudad de 5.040 ciudadanos (V 737e)[148], cuyo diseño urbanístico está minuciosamente planificado tanto en lo que concierne al plan general como a los detalles relacionados con la construcción de edificios públicos, templos, muralla y casas privadas. Si se tiene en cuenta que cada ciudadano es un cabeza de familia con su mujer, hijos y esclavos y que en la ciudad se asentarán también extranjeros encargados del comercio y la artesanía, el número de habitantes oscilaría entre los 60 y 70.000[149]. Para valorar el tamaño de la ciudad de Magnesia hay que recordar que Atenas, la mayor ciudad de todo el mundo griego, llegó a tener alrededor 250.000 habitantes a mediados del

[148] Es necesario diferenciar entre ciudadano en sentido pleno, que son sólo los 5.040 jefes de familia, y aquellos que pertenecen al estamento de los ciudadanos, aunque no gozan de todas sus prerrogativas, como son los pertenecientes a las familias de los ciudadanos, e. d., sus mujeres y sus hijos. Según P. D. Bardis, «Overpopulation, the ideal city and Plato's mathematics», Πλάτων 23 (1971), 129-131, en la elección del número 5.040 influyeron las supuestas creencias pitagóricas de Platón, pues se trata de un número factorial de 7, número mágico.

[149] G. R. Morrow, «Aristotle's comments on Plato's *Laws*», I. Düring-G. E. L. Owen, *Aristotle and Plato in the mid-fourth century. Papers of the Symposium Aristotelicum held at Oxford in August, 1957*, Góteborg, 1960, pág. 157, calcula una población máxima de 60.000 habitantes, mientras que en *Plato's Cretan city,...* pág. 129, nota 105, sostiene que el número de habitantes podría llegar a lo sumo a 80.000. N. H. Golding, «Plato as City Planner», *Arethusa* 8 (1975), pág. 363, afirma que la ciudad tendría entre 45.000 y 50.000 habitantes. E. Barker, *Political Theory....*, pág. 367 sostiene que la colonia de Magnesia tiene un número intermedio entre Atenas y Esparta. Diodoro (XVIII 18, 5) da un número de 31.000 ciudadanos adultos para la Atenas del 322 a. C., una cifra que probablemente se aproxime bastante a la de la Atenas de mediados del iv a. C., cf. W. E Thompson, «The demes in Plato's *Laws*», *Eranos* 63 (1965), 135.

siglo V y en la segunda mitad del IV a. C.[150]. El asentamiento del Pireo que proyectó y llevó a cabo Hipódamo de Mileto[151] en la primera mitad del siglo V era para 20.000 habitantes. En Esparta, existían entre 6.500 y 7.000 lotes *(klâroi)*[152], en una estructura semejante a la planteada por Platón en las *Leyes*. No obstante, la situación en Atenas y Esparta era peculiar respecto del resto de las ciudades griegas. No hay que olvidar que de las casi 700 ciudades griegas existentes, la mayoría tenía entre 45 y 1.250 ciudadanos con capacidad económica suficiente como para adquirir el armamento necesario. El 54,7 % de las *póleis* no llegaba a los 400 ciudadanos[153]. De todas maneras, las especulaciones teóricas parecen haberse realizado teniendo en cuenta ciudades de un tamaño mayor que el de la media. Entre 5.000 y

---

[150] G. BUSOLT-H. SWOBODA, *Griechische Staatskunde Handbuch der Altertumswissenschaft* IV 1.1, 1-2, II, Múnich, 1920-1926 (reimpresión 1963 = 3.ª edición de Griechische Staats- und Rechtsatertömer), II, págs. 762-767. Según A. H. CHASE, «Plato's Laws and Athenian institutions», *Harvard Studies in Classical Philology* 44 (1933), 133, el número de habitantes de Magnesia es poco menos de la mitad de la población aproximada de Ática durante el siglo VI a. C. (= 10.800 habitantes). Cf. G. B. WELLES, «The economic background of Plato's communism», *Journal of Economic History*, supl. 8 (1948), 101-114.

[151] Cf. *supra*, pág. 19.

[152] G. BUSOLT-H. SWOBODA, *Staatskunde...*, II, págs. 640, 712, 719. PLUTARCO, *Vidas Paralelas. Licurgo* 8, 5, afirma que el número de lotes era de 9.000. Cf. P. OLIVA, *Sparta and her Social problems*, Amsterdam-Praga, 1971, págs. 51 s. y TH, J. FIGUEIRA, «Mess contributions and subsistence at Sparta», *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 114 (1984), 100 ss., para una discusión de las diferentes cifras ofrecidas y la extensión del *klâros* espartano.

[153] E. RUSCHENBUSCH, «Zur Verfassungsgeschichte Griechenlands», en W SCHULLER, W HOEPFNER, E. L. SCHWANDNER (eds.), *Demokratie und Architektur. Der hippodamische Städtebau und die Entstehung der Demokratie. Konstanzer Symposion von 17. bis 19. Juli 1987*, Wohnen in der klassischen Polis 2, Múnich, 1989, pág. 46.

10.000 habitantes se consideraba el tamaño ideal de una ciudad[154]. Este número equivale a 500 y 600 casas, lo que muestra la magnitud del proyecto platónico, que decuplica esa cantidad. Una de las colonias más grandes fundada a finales del siglo VII, Agrigento, muestra, según los últimos datos arqueológicos, 4.000 casas dentro del perímetro de la ciudad[155].

Platón no expresa claramente si la forma que ha de tener la ciudad ha de ser circular o de cuadrilátero[156], tal como era la propuesta de Hipódamo[157]. Mientras algunos estudiosos han supuesto que la forma de la ciudad era circular[158], otros han cuestionado esa interpretación[159]. En el centro de la región se encuentra la acrópolis circular amurallada con el

[154] W. HOEPFNER -E.-L. SCHWANDNER, *Haus und Stadt im klassischen Griechenland,* Wohnen im klassischen Polis 1, 2.ª edición, Múnich, 1994, pág. 303 ss.; cf. *supra,* pág. 48, para las dimensiones del proyecto de Hipódamo.

[155] W. HOEPFNER-E.-L. SCHWANDNER, *Haus und Stadt...,* pág. 299.

[156] No obstante, a partir de V 746a parecería lícito concluir que la ciudad tiene forma circular.

[157] La construcción en damero era en realidad anterior a las propuestas urbanísticas de Hipódamo de Mileto y también se había extendido en Oriente, W. HOEPFNER-E.-L. SCHWANDNER, *Haus und Stadt...,* pág. 306.

[158] R. E. WYCHERLEY, «Aristophanes...», pág. 30; R S. BRUMBAUGH, *Plato's Mathematical imagination,* Bloomington, Ind., 1954, págs. 47 ss.; J. F. MICHELL, *City of revelation, On the proportions and symbolic numbers of the cosmic temple,* Nueva York, 1972 (reimpresión en rústica 1973), págs. 78 ss. y M. PIÉRART, *Platon et...,* págs. 15 ss.; N. H. GOLDING, «City planner...», págs. 364 ss., esp. 365, ofrece las dos posibilidades de interpretación.

[159] T. J. SAUNDERS, «Note on Plato as a City Planner», *Bulletin of the Institute of Classical Studies* 23 (1976), 23-26. Tal como ha observado N. H. GOLDING, «City planner...», pág. 367, la existencia de una muralla simbólica de casas podría indicar, suponiendo una estructura de damero de la red de calles, que la forma exterior de la ciudad, al menos, sería de cuadrilátero.

templo de Hestia, Zeus y Atenea. A partir del centro se divide el espacio en doce regiones, cuyo tamaño estará determinado por la calidad de la tierra, con la finalidad de lograr una igualdad en cuanto al valor. En cada región habrá 420 hogares reunidos en una tribu, que ocuparán sus respectivos lotes, divididos en dos parcelas, una en la ciudad y otra en las afueras. La distribución del terreno se realizará de manera tal que la parcela más cercana al centro de la ciudad se encuentre unida a la más lejana en el campo y a la inversa[160]. Lo mismo que en el caso de las regiones, los lotes asignados serán de tamaño inversamente proporcional a la fertilidad del suelo (V 745b-d). En el centro de cada una de las doce regiones se encontrará un villorrio o aldea, con sus correspondientes plazas y templos (VIII 845c-d). El espacio central de la colonia está ocupado por la ciudadela con los templos y la plaza, a la que rodean dos zonas con diferente densidad en cuanto a la construcción y a la población: una, la de la ciudad y otra, la correspondiente a la campiña con sus aldeas. Desde el centro parten, como los rayos de una rueda, las doce subdivisiones de las regiones que incluirán, por tanto una parte del espacio urbano y otra del rural. La dimensión de las doce regiones y de las distintas parcelas no será semejante, porque estará determinada por la fertilidad del suelo.

Es evidente que en el proyecto platónico las tribus *(phylaí)* han de tener un carácter eminentemente regional. De la misma manera las aldeas (llamadas indistintamente *kômai* y *dêmoi)* muestran que la tribu sigue siendo la división fundamental, mientras que el *dêmos,* de una importancia capital en el orden político ateniense, queda convertido en una sec-

---

[160] Una de las parcelas la habitará el ciudadano y la otra el hijo que ha designado como heredero cuando se case (VI 775e-776b).

ción rural que en realidad ha de recibir a los miembros de la tribu y, hasta cierto punto, es equiparable a ella. La tribu será también la unidad fundamental en la formación de los diferentes contingentes militares. Es necesario subrayar que sus miembros se conocerán personalmente, lo que dará un grado importante de unidad al cuerpo de ciudadanos. Las tribus y las aldeas tendrán un dios común y un mismo centro cultual y sus miembros celebrarán comidas en común y servirán al estado en las funciones de defensa y de gobierno conjuntamente. Esto muestra que la unidad de la ciudad —un elemento fundamental dentro de la concepción política platónica— ha de depender sobre todo de estas instituciones, que desarrollarán por su propia dinámica una cohesión y una solidaridad muy estrechas. A pesar de algunas características novedosas (como puede ser la exigencia de que las mujeres celebren banquetes en común), estas instituciones son fundamentalmente griegas[161]. No obstante, es claro que, en la remodelación, Platón combina los criterios estrictamente regionales que habían predominado en Atenas a partir de la reforma de Clístenes con las costumbres más aristocráticas y espartanas basadas en la consanguinidad. Además, la tribu adquiere una preponderancia que en Atenas había perdido en favor de las circunscripciones, mientras que éstas últimas se convierten en un mero reflejo de la organización tribal. También se asemeja a la estructura de las tribus áticas después de la reforma de Clístenes (510 a. C.) por tener un número mucho mayor que las tres o cuatro tribus en las que se dividían tradicionalmente los estados griegos[162].

Mientras que la división de la tierra en partes iguales y del lote asignado a cada ciudadano en dos, una parcela en la ciu-

---

[161] N. F. Jones «Organization...», pág, 476.

[162] G. R. Morrow, *Plato's Cretan city...*, págs. 123 s.

dad y otra para la producción agrícola, parece haber sido una costumbre común entre los griegos en la fundación de colonias[163], hay otros aspectos claramente espartanos en este diseño de las *Leyes*. Como en el estado platónico, en Esparta los ciudadanos también eran poseedores de parcelas de tierra indivisibles e inalienables, tal como señalan Aristóteles *(Política* II 6, 1270 a19-21) y Plutarco *(Vidas paralelas, Agis* 5)[164]. Como era típico de toda constitución oligárquica, también existía una cantidad mínima de propiedad necesaria para ser ciudadano. También puede tener origen espartano la idea de suplantar la muralla de la ciudad por una muralla simbólica de casas (VI 778d-779b). Estrictamente platónica es la estrecha relación establecida entre ciudadanía y posesión de la tierra, de manera tal que no pueda alterarse nunca el número de ciudadanos[165]. La ciudadanía es un derecho de la familia. El padre, como su representante supremo, tiene el poder de determinar quién lo sucederá en el uso de los derechos de ciudadano. No existe un derecho de primogenitura, sino que

---

[163] N. H. GOLDING, «City planner...», pág. 366. Cf. G. R. MORROW, *Plato's Cretan city...*, págs. 103 s. quien considera que la división en dos es una particularidad platónica.

[164] Cf. B. BORECKY, «Sozial-ökonomische...», pág. 84; N. H. GOLDING, «City planner...», pág. 366; D. A. MACDOWELL, *Spartan law...*, Edimburgo, 1986, págs. 89-99. Se conocen diferentes casos, especialmente en las colonias, de disposiciones semejantes; cf. A. BRUNT, «Model city ...», pág. 278.

[165] G. R. MORROW, *Plato's Cretan city...*, pág. 112 ss. niega que los ciudadanos deban identificarse con los 5.040 miembros de familia. «Nowhere, I believe, does Plato speaks of 5.040 citizens» (pág. 114). Es evidente que Morrow ha pasado por alto pasajes centrales como V 737c-738b. Los pasajes que aduce acerca de la asamblea compuesta por todos los guerreros y de las mujeres denominadas ciudadanas, no muestran sino un uso lato del término, porque aún más claro que eso es la exigencia de poseer una propiedad para tener la categoría de elegible, algo fundamental para ser considerado ciudadano.

es el cabeza de familia quien designa su sucesor según los méritos de los hijos (V 740b-c, XI 923c). Cuando no exista el hijo varón, el cabeza de familia tiene derecho a designar a su sucesor por medio de la adopción (XI 924a-b) o del casamiento (V 740c, XI 923e). La preocupación por mantener constante el número de ciudadanos hace no sólo que se prevean medidas como la fundación de colonias cuando el número de aquellos hijos de ciudadanos que no pueden acceder a la ciudadanía crece demasiado (V 740e), sino incluso la importación de nuevos habitantes, si llegara a decrecer su número (V 741a).

El sistema de propiedad de la tierra no implica, de esta manera, una propiedad privada estricta en sentido moderno. El ciudadano no puede disponer a voluntad de su parcela, no puede enajenarla a quien quisiere ni fragmentarla para disminuirla ni acrecentarla adquiriendo otros lotes o apropiándose de ellos por medio del matrimonio o de la herencia. Tampoco el estado puede apropiarse de la tierra de los ciudadanos, de manera tal que, cuando alguien es expulsado de la ciudad o muere sin dejar herederos su tierra tiene, que volver a asignarse a otra familia por medios en los que el estado sólo interviene a través de sus magistrados como una parte más que controla las decisiones o aplica lo que ha dictaminado el sorteo con la ayuda del oráculo de Delfos (IX 856d-e, 877c-d). Más aún, la confiscación por parte del estado se encuentra expresamente prohibida (IX 855a)[166]. Aunque se ha sostenido que el sistema de tenencia de la tierra descrito en las *Leyes* puede haber tenido sus antecedentes más cercanos en la Atenas de Solón[167], los testimonios históricos más claros lo acercan a la situación imperante entre los dorios. La disposición platónica

---

[166] G. R. Morrow, *Plato's Cretan city...*, págs. 106 s.

[167] G. R. Morrow, *Plato's Cretan city...*, págs. 109 s.

parece seguir más de cerca el sistema de posesión de la tierra de Esparta que el de Creta. El antiguo sistema espartano distinguía entre la tierra perteneciente a los ciudadanos y la de los periecos. El suelo de los ciudadanos se encontraba dividido en parcelas teóricamente iguales según su productividad que no podían ser vendidas ni enajenadas y estaban sometidas a un sistema de transmisión por herencia semejante al establecido por Platón para la colonia de Magnesia. No obstante, este sistema había prácticamente desaparecido en la época en la que se escriben las *Leyes*[168]. La tenencia de la tierra en Creta se diferenciaba del uso espartano en algunos aspectos de no poca importancia. En primer lugar, a diferencia de lo que solía suceder en la *pólis* griega, existía una cantidad considerable de tierra pública perteneciente a la comunidad y de una gran importancia para la economía del estado[169]. Por otro lado, a diferencia de lo que sucedía en Lacedemonia, el resto de la tierra estaba dividido primariamente entre las diferentes tribus, que, a su vez, asignaban parcelas de tierra a los jefes de familia. En el caso de Magnesia, aunque la tribu tiene un claro carácter regional, no tiene ninguna importancia en cuanto a la asignación de la tierra ni a la propiedad. El propietario primero es el ciudadano, mejor dicho la familia que está representada por el ciudadano.

2. *Organización social*

La población de la colonia se divide, como sucedía en el caso de todos los estados griegos, en habitantes libres y esclavos. Estos últimos pueden ser propiedad del estado o de

---

[168] G. R. Morrow, *Plato's Cretan city...*, págs. 107 s.

[169] Esta forma de propiedad pública de la tierra era, probablemente, un resto de la tierra perteneciente al rey en la sociedad minoica (cf. G. Busolt-H. Swoboda, *Staatskunde...*, I, pág. 742).

los particulares. Los esclavos de los particulares tienen prohibidas y permitidas las mismas actividades que sus amos. En el caso de los esclavos de los ciudadanos, pueden ser utilizados por el estado para realizar obras públicas cuando sus dueños no los necesiten[170].

Hay dos tipos residentes libres: por un lado, los nativos organizados en núcleos familiares bajo la tutela de un ciudadano y dedicados a la explotación de la tierra (V 743d, VIII 842c, XII 949e)[171] y, por otro, los extranjeros, metecos, a los que se les había reconocido el derecho a permanecer durante un largo período de tiempo (un máximo de veinte años, VIII 850a-b)[172] y que habitan en la ciudad ejerciendo una serie de profesiones importantes para su mantenimiento, pero que están prohibidas a los naturales: comercio y artesanado (VIII 846d, XI 919d-920a). Esas medidas tenían por finalidad impedir la acumulación excesiva de riquezas y hacer que el ciudadano se dedicara principalmente a participar activamente de la vida política. Es probable que haya aquí una inspiración de la constitución espartana, que también vetaba el ejercicio de tales profesiones[173], aunque existía una tendencia general en las ciudades aristocráticas a tomar medidas semejantes, si bien no tan restrictivas. El comercio exterior se encuentra bajo un estricto control y están prohibidos el préstamo de dinero y la posesión de oro y plata[174] por parte de personas privadas[175]. Los artesanos se han de dividir en trece grupos, doce para las

---

[170] G. R. Morrow, *Plato's Cretan city...*, pág. 149.

[171] Cf. T. J. Saunders, «Penal law...», pág. 116.

[172] Se prevén excepciones en caso de servicios especiales a la ciudad.

[173] Cf. Jenofonte, *Constitución de los lacedemonios* 7, 1-3; Isócrates, XII 46.

[174] En este punto la legislación de Magnesia va más allá de la espartana que prohibía sólo el uso público de oro y plata, pero no su acumulación privada, cf. Th. J. Figueira, «Mess contributions...», pág. 90.

[175] G. R. Morrow, *Plato's Cretan city...*, págs. 138-148.

distintas aldeas y uno para la ciudad. Este último, a su vez, se divide en doce, uno probablemente para cada distrito urbano concedido a una tribu (VIII 848e).

Las limitaciones de todo tipo impuestas al comercio y a la adquisición de riquezas tienen por finalidad impedir la discordia, pero también facilitar una estructura social que fomente la unidad a través de la educación y de la participación social de la ciudadanía[176]. Para ello, Platón mantiene las estructuras tradicionales de la sociedad griega, pero debilitando fuertemente su capacidad disgregadora. Por un lado, otorga a la familia una función fundamental y fortalece aún más las atribuciones del padre, el ciudadano que ha sido sometido a una educación virtuosa y que se convierte, de esta manera, en la piedra angular de toda la organización social[177]. Por otro, aunque mantiene instituciones como la tribu, la fratría y la circunscripción, asume las reformas de la Atenas posterior a Clístenes, dándoles un carácter claramente regional y limitando aún más sus funciones administrativas, políticas y religiosas[178]. Estas reformas tienden a evitar las facciones y a someter a toda la sociedad de una manera más clara al imperio de la ley.

[176] Para la concepción de la militancia política en Grecia y su influencia en el proyecto platónico, cf. P. Veyne, «Critique d'une systématisation: les *Lois* de Platon et la réalité», *Annales (Économie, Sociétés, Civilisations)* 37 (1982), 883-908. Para una crítica detallada del trabajo de Veyne, cf. K. trempedach, *Platon, die Akademie...*, págs. 246-253.

[177] La elección del heredero del lote por parte del padre en lugar del mayorazgo tiende a reforzar la selección de los mejores.

[178] Cf. N. F. Jones, «Organization...».

a) *La familia.*—La célula básica de la estructura social es la familia, encabezada por el padre que detenta el poder de administración de la propiedad familiar. Platón refuerza la significación de la familia por encima de lo que era habitual en la sociedad ática de su tiempo[179]. Mantiene, por un lado, sus funciones religiosas: la familia rinde culto a sus dioses ancestrales y a los antepasados muertos. El culto, tal como era la práctica común en Grecia, era presidido por el jefe de la familia que se lo transmitía al hijo que había elegido para sucederlo. Las medidas del estado tienden a asegurar la continuidad de la familia y su culto familiar. Además, goza de un fuero específico para juzgar los actos de violencia que suceden en su seno (IX 878d-e), así como las expulsiones de sus miembros deben ser justificadas ante una asamblea de los familiares (XI 929a-b). Asimismo, la ley de homicidio atribuye al pariente más cercano la obligación de llevar ante los tribunales al asesino (XI866a-b, 868a-b, 871a-c). No obstante, Platón es consciente de las dificultades que puede traer una vida familiar no controlada (cf. VI 780a) e intenta regularla en lo posible[180]. Las disposiciones relativas al derecho familiar siguen, por lo general, la práctica común del derecho ático[181] con algunas variaciones menores que ratifican la orientación general de las innovaciones introducidas por Platón: obligación de transmisión integral del lote al hijo elegido como heredero, con todo su equipamiento (XI 923d), acentuación del poder del padre sobre el hijo por medio de anulación del derecho de defensa propia por parte del hijo (IX 879b-d), etc.

---

[179] G. R. MORROW, *Plato's Cretan city...*, págs. 119 ss.

[180] T. J. SAUNDERS, «Penal law...», pág. 117.

[181] G. R. MORROW, *Plato's Cretan city...*, págs. 120 s.; T. J. SAUNDERS, «Penal law...», pág. 117.

El sistema de propiedad da lugar a una división de la sociedad según la cantidad de bienes que posee la familia, o, en el lenguaje platónico, el ciudadano. Esta división está dada no por la distribución de la propiedad agraria, sino por las propiedades que los ciudadanos aportan en el momento de ingresar en la colonia y la acumulación de capital que pudiere darse a lo largo de su permanencia en ella (V 744b, 744e-745a). La intención de esta medida es paliar las diferencias sociales que suelen desgarrar la unidad del estado. La fortuna mínima es el valor de la propiedad del lote otorgado a cada ciudadano con sus aparejos y propiedades y la máxima es cuatro veces ese valor. Todo lo que supere ese límite debe entregarse al estado o a los dioses. La infracción a esta disposición se castiga con la expropiación del excedente y una multa por una cantidad equivalente. El ateniense prevé una cierta movilidad social tanto en sentido ascendente como descendente en las cuatro clases, que han de tener públicamente registradas las propiedades que superen el valor mínimo (745a-b). Las clases tienen importancia para las magistraturas, los impuestos[182], los honores y las distribuciones[183]. En cuanto a las magistraturas, la división en clases tiene sus consecuencias más significativas y más sutiles en la constitución del consejo en el que los más ricos tienen no sólo una representación proporcional mayor, ya que cada clase aporta el mismo número de miembros (90)

[182] Se prevé un impuesto anual, proporcionado a la riqueza de los ciudadanos (XII 955e). Las diferencias de clase también determinan las multas que se han de pagar por infracciones a la ley (cf. VI 756 c-e, 774a; IX 880d; XII 945a, 948a-b). Asimismo, se tienen en cuenta las diferentes clases en la regulación de ciertos gastos permitidos (VI 774d-e, 775a-b; XII 959d).

[183] Probablemente se refiere a la distribución de bienes que hace el estado en determinadas ocasiones (G. R. MORROW, *Plato's Cretan city...*, pág. 135).

de manera independiente del número de integrantes. Además, al hacer obligatoria la participación de los miembros de la primera y segunda clase en la selección de los candidatos y voluntaria la de las dos clases más bajas (VI 756b-e), Platón asegura un predominio de las clases altas en la constitución de un órgano vital para la administración del estado, ya que determina la naturaleza de la pritanía que ejerce en la práctica el poder ejecutivo y la representación del estado. Esta disposición es una innovación respecto de lo que se conoce de la realidad griega. En Atenas, el consejo no se constituía según las clases a las que pertenecían los ciudadanos, sino según las tribus[184]. Una vez asegurado el predominio, la división según la riqueza tiene un papel significativo en funciones como las de tesorero de templo[185], guardia urbana[186], guardia del mercado[187] y jueces de los certámenes atléticos[188].

Distintos intérpretes han señalado la semejanza que guardan estas cuatro clases con las clases de la antigua constitución ateniense de Solón[189]. No obstante, para Platón la riqueza desempeña sólo un papel subordinado a la virtud en el caso de la asignación de las magistraturas. Es determinante únicamente en magistraturas de segundo orden, aunque establece un sutil equilibrio en el que le sería posible a la clase más rica hacer valer una cierta supremacía si sabe

---

[184] G. R. Morrow, *Plato's Cretan city...*, pág. 134.

[185] Cf. *infra*, pág. 101.

[186] Cf. *infra*, pág. 104.

[187] Cf. *infra*, pág. 105.

[188] Cf. *infra*, pág. 99.

[189] Cf. Aristóteles, *Política* II 7, 1266b14-18; A. H. Chase, «Plato's *Laws...*», pág. 134; B. Borecky, «Sozial-ökonomische...», págs. 84 s.; G. R. Morrow, *Plato's Cretan city...*, págs. 135 ss.

respetar el imperio de la ley. Esta es la apreciación que hace Aristóteles en la *Política* (II 6, 1266a 5-23)[190].

b) *La tribu.*—Después de la familia, la institución más importante dentro del esquema es la tribu *(phylé),* que es la única institución extendida por todas las ciudades estados y, por ello, probablemente la más antigua y la única que con certeza se remonta a una época anterior al asentamiento de los griegos en sus centros históricos[191]. Cada una de las tribus incluye 420 familias, reunidas en una región. La distribución del suelo y de las familias trata de buscar un equilibrio y alcanzar la igualdad en cuanto a la fertilidad de la tierra y a la riqueza mueble que posean las distintas tribus (V 745 b-d). Sus funciones son de tres tipos: administrativo, jurídico y religioso. En el primer caso, tiene importancia en cuanto a la ubicación social del ciudadano, cuyo nombre legal incluirá familia (nombre del padre), tribu y circunscripción (VI 753c) y en la guerra, puesto que cada una provee una compañía, guiada por un comandante (VI 755e). También desempeñan un papel administrativo relevante en la designación de los guardias rurales y sus comandantes (VI 760b-c) y en la de las mujeres encargadas de controlar la educación y el juego de los niños (VII 794 a-b). En el ámbito jurídico, las cortes de segunda instancia se integran también según las tribus, en forma similar a las cortes heliásticas en Atenas. En el plano religioso, cada una está estrechamente unida a una divinidad patrona a la que celebra una vez al año un festival en su distrito (VII 771d-e). El festival tiene por finalidad fomentar el conocimiento y la

---

190 Cf. *infra,* pág. 90.

191 N. F. Jones, *Public Organization in Ancient Greece. A documentary study*, Memoirs of the American Philosophical Society 176, Filadelfia, 1987, págs. 11 s.

familiaridad entre los habitantes. En la administración, la organización tribal es la base de la elección de los intérpretes de la ley religiosa que se produce a través de tres grupos de cuatro tribus, de los que salen los nueve candidatos cuyos nombres son enviados a Delfos para la elección de tres, uno por cada grupo de cuatro tribus (VI 759d-e).

La tribu tiene una importancia menor que la que detentaba en la *pólis* griega. Se ha señalado que la intención de Platón coincidía en parte con la que llevó a Clístenes a reformar las tribus en Atenas: hacer imposible el surgimiento de clanes poderosos por los lazos de sangre que los unían[192]. Así como Clístenes dio a cada tribu un héroe epónimo, Platón pone a cada una bajo la protección de una divinidad patrona. Sus tribus son doce y no diez como las de Clístenes, pero no tienen funciones político administrativas de importancia, a diferencia de lo que sucedía en Atenas. No obstante, es claro que Platón se aparta aquí del esquema tradicional de esta antigua institución que se organizaba según dos modelos: el jónico-ático de cuatro tribus o el dorio de tres[193].

c) *Fatría, circunscripción, aldea.*—Hay otras subdivisiones de una importancia fundamental en la estructura social griega como las fratrías y las circunscripciones *(dêmoi)*

---

[192] G. R. Morrow, *Plato's Cretan city...*, págs. 123 s.; cf. A. H. Chase, «Plato's *Laws...*», págs. 134 s.

[193] Ciertamente, la estructuración de las tribus había sufrido hasta esa época una serie de variaciones e innovaciones en diferentes ciudades. En el caso de algunos estados dorios, los cambios provenían de la época de los tiranos que habían introducido nuevas tribus con la finalidad de incorporar a miembros anteriormente excluidos de la ciudadanía. Las ciudades del ámbito jónico-ático pasaron por circunstancias diversas, pero también se produjeron cambios que en algunos casos, como en el de Atenas, fueron significativos (cf. N. F. Jones, *Public organization...*, págs. 13 s.). Platón acepta aquí estas innovaciones y no intenta recuperar el modelo arcaico.

que incidentalmente aparecen mencionadas, pero que no tienen una clara definición a lo largo de la obra y cuya función no puede definirse con precisión. Las fratrías eran organizaciones de clanes con finalidades de tipo religioso y de gran importancia en la formación de los ciudadanos[194]. En Magnesia es probable que, siguiendo la práctica común en Grecia, no estuvieran organizadas según el principio territorial[195]. En las *Leyes* los hijos legítimos, tanto varones como mujeres, deben ser inscritos en la fratría, en un muro blanqueado, durante el primer año de vida y borrados al morir (VI 785a-b). La fratría se convierte así en una organización pública y no privada, como era en Atenas, en la que se registran los ciudadanos y que sirve para llevar el control de su edad y existencia.

La circunscripción tiene una función administrativa, ya que figura en el nombre legal del ciudadano (VI 753c). Morrow ha supuesto que, como sucedía en Atenas, eran subdivisiones de las tribus, presididas por un oficial *(dêmarchos)* y con considerable autonomía como en Ática[196]. Los *dêmoi* tendrían distintas aldeas, pero habría una aldea central de la tribu, mencionada en VIII 848c-d. Contrariamente, Jones identifica la circunscripción con la aldea y ha propuesto el mismo número de *dêmoi* que supone Morrow, 144[197]. A esta interpretación se opone claramente el pasaje del libro octavo (848c-d) que prevé la existencia de una sola aldea en el centro de la región ocupada por la tribu. No se conoce ningún caso en el que las tribus se hayan dividido en un nú-

---

[194] La estructura social de Magnesia supone la pervivencia de la subdivisión ateniense de la fratría en clanes; cf. IX 878d.

[195] N. F. Jones «Organization...», pág. 478.

[196] G. R. Morrow, *Plato's Cretan city...*, págs. 124 s.

[197] N. F. Jones «Organization...», págs. 478 s.

mero uniforme de circunscripciones. Ésta parece haber sido una innovación de Platón[198].

3. *La estructura del estado*

En la estructura del estado es necesario diferenciar los cuerpos deliberantes —la asamblea, el consejo y la junta nocturna— de las magistraturas que cumplen las funciones ejecutivas. Platón describe el esquema del estado y no se detiene a especificar todas las posibles magistraturas, sino que deja abierta la posibilidad de completar la administración más tarde. No menciona, por ejemplo, ningún funcionario relacionado con las finanzas, un ámbito que en las ciudades griegas tenía especial importancia[199]. Tampoco especifica detalladamente algunas de las instituciones que nombra, como, por ejemplo, los superintendentes de emigración (XI 929d)[200]. Una de las características de las magistraturas de Magnesia es que los que vayan a ocuparlas deben superar, tras su elección, una prueba de aptitud[201].

En el núcleo estructural del estado, las *Leyes* comparten con otras ciudades griegas una serie de instituciones, mientras que incluyen algunas innovaciones de importancia. Se encuentran presentes los tres elementos fundamentales de todo estado helénico: la asamblea, el consejo y las diferentes magistraturas. Estas últimas varían de ciudad a ciudad y en la obra platónica presentan también algunas peculiaridades de relevancia. Existe, además, una institución fundamental, la junta nocturna. El funcionamiento de los diferentes

---

198 N. F. Jones «Organization...», pág. 480.

199 G. R. Morrow, *Plato's Cretan city...*, págs. 190 s.

200 G. R. Morrow, *Plato's Cretan city...*, pág. 190.

201 En Atenas los magistrados y miembros del consejo también se encontraban sometidos a una prueba de aptitud antes de hacerse cargo de su puesto (cf. G. Busolt-H. Swoboda, *Staatskunde...*, I, pág. 470).

órganos de gobierno está planificado como para posibilitar un equilibrio de poderes, de manera tal que se realice la así denominada constitución mixta.

a) *La asamblea.*—La asamblea incluye a todos los ciudadanos que formen parte o hayan formado parte del ejército (VI 753b; cf. VI 764a). La exigencia de que los miembros de la asamblea participen o hayan participado en el ejército se diferencia claramente de la práctica ateniense de la época, donde tanto esclavos, como extranjeros y mercenarios habían formado en ocasiones parte del ejército[202]. No se especifica la periodicidad de sus reuniones, pero se puede deducir de algunos pasajes (VI 764a-b) que los magistrados las convocan y determinan también si es o no obligatorio el concurso de todos los ciudadanos[203]. Por lo general, están obligados a acudir los ciudadanos de la primera y segunda clase, a los que se castiga si no lo hacen, mientras que los de tercera y cuarta pueden, pero no deben, participar necesariamente. Esta disposición acerca este proyecto a las constituciones oligárquicas, ya que tiende a limitar la participación de las dos clases más bajas, un recurso que Aristóteles señala que se usaba contra el pueblo *(Política* II 6, 1266a8-14; cf. IV 13, 1297a125-19)[204]. A través de ella, se asegura

---

[202] G. R. MORROW, *Plato's Cretan city...*, pág. 158.

[203] Este rasgo diferencia a la asamblea de Magnesia de la espartana que se reunía mensualmente en la época de la luna llena (G. BUSOLT-H. SWOBODA, *Staatskunde...*, II, pág. 691).

[204] Cf. *supra*, págs. 82 s. Como indica el mismo ARISTÓTELES *(Política* IV 13, 1297a35-38), en la democracia se solía proceder de una manera contraria, pagando a los pobres un salario para que concurrieran a la asamblea, como sucedía en Atenas, y no castigando a los ricos si no lo hacían. Diferentes aspectos del proyecto platónico lo acercan también a la ideología de círculos críticos de la democracia ateniense como el de Isócrates; cf. C. BEARZOT, *Platone...*, págs. 110 s.; S. DUSANIC, *Istorija...*, págs. 344-347, 389. Por el contrario, para J. BISINGER, *Agrar-*

una representación mayor de las dos clases más ricas en las magistraturas. Otra característica que acerca el proyecto a los sistemas políticos oligárquicos es la forma en la que la asamblea elige a los magistrados. Sus miembros proponen los nombres de los candidatos. La única excepción a esa regla la constituyen los oficiales del ejército. La elección de los comandantes de la caballería y de los generales se realiza según las propuestas de los guardianes de la ley. Los generales, a su vez proponen los nombres de los comandantes de escuadrones. Las elecciones se pueden realizar por medio de votos escritos (guardianes de la ley, VI 753c)[205], a mano alzada (oficiales militares, VI 755d-756b, los guardias urbanos, VI 653d-e; los rurales, VI 763e; los directores de los coros y de los certámenes gimnásticos, VI 765b-c). En la mayoría de esos casos, la elección es un paso previo, una selección de los candidatos que en una instancia final serán determinados por un sorteo. El procedimiento muestra una clara intención de combinar los procedimientos democráticos con los oligárquicos, dejando al sorteo la última palabra, pero con una previa selección de aquellos que pueden participar en él[206].

Además de esa función, la asamblea es la encargada de abrir y cerrar los procesos por crímenes contra el interés público (VI 767e-768a). La instrucción está a cargo de las tres magistraturas más importantes. El procedimiento adoptado

---

staat..., pág. 116 *et passim*, el proyecto se orienta en la línea del pensamiento oligárquico.

[205] G. R. Morrow, *Plato's Cretan city...*, pág. 160, supone que este procedimiento también se sigue en el caso de los intérpretes de la ley religiosa (VI 759d) y en el de los auditores (XII 946a-b).

[206] Aunque el sorteo se había convertido en un medio de elección defendido por la democracia, su origen era aristocrático y religioso; H. T. Wade-Gery, «Eupatridai, archons, and Areopagus», *The Classical Quarterly* 25 (1931), 88.

en este caso difiere del que se aplicaba en la Atenas del siglo IV, donde esas causas eran tratadas por las cortes populares, aunque la asamblea era la que decidía la apertura del juicio y, en ocasiones, podía incluso juzgar ella misma[207]. Otras funciones que se atribuyen a la asamblea son la aceptación de los cambios en las leyes referidas a los sacrificios y las danzas (VI 772c-d) y la prolongación del permiso de residencia de los metecos que se hubieran distinguido por sus servicios a la ciudad (VIII 850b). Las funciones y poderes de la asamblea se encuentran muy disminuidos respecto de los que tenía en la Atenas clásica[208]. No es función de la asamblea, por ejemplo, la aprobación de las leyes.

b) *El consejo.*—Como era habitual en las ciudades griegas, aunque la asamblea era el órgano supremo del estado, existe una institución denominada consejo *(boulḗ)* formada por un número restringido de ciudadanos elegidos por un período de un año. El consejo de Magnesia consta de trescientos sesenta miembros[209], noventa por cada clase que son elegidos por todos los ciudadanos. La elección se detalla en el libro VI (756b-e). Tiene lugar durante cinco días. El primero se proponen por escrito los nombres de los miembros de la clase más alta. Todos están obligados a participar de esta propuesta. El segundo se procede a la nominación de

---

[207] G. R. MORROW, *Plato's Cretan city...*, págs. 164 s.

[208] E. ZELLER, *Philosophie der Griechen...*, II 3, pág. 965.

[209] La forma en que Platón expresa el número de integrantes (30 docenas, VI 756b) parece querer despertar la idea de una distribución del consejo en tribus, tal como era habitual en Atenas, aunque luego el método de elección muestra que el criterio fundamental es la pertenencia a una clase determinada (90 de cada una). G. R. MORROW, *Plato's Cretan city...*, pág. 166, sostiene que el número 360 se debe a los días del año, de modo que cada miembro del consejo pueda servir como jefe de la pritanía una vez al año. Esta observación, sin embargo, no tiene ningún fundamento en el texto.

los candidatos de la segunda clase, de la misma manera que la anterior. La participación es obligatoria para todos los ciudadanos. El tercer día se presentan los candidatos de la tercera clase. La participación es obligatoria para los ciudadanos de las tres primeras clases, no así para los de la más baja. La cuarta jornada está dedicada a los miembros del consejo pertenecientes a la última clase. La participación es obligatoria para los miembros de la primera y segunda clase, no así para los de la tercera y cuarta. El quinto día se produce la elección de 180 nombres por cada clase, de entre los que se sortean los 90 correspondientes. La forma en que se produce la elección garantiza que las dos primeras clases, en especial la primera, tengan siempre asegurada una representación mayor en el consejo de las que le daría la mera representación proporcional. Además, la obligatoriedad de su participación en las candidaturas de las clases más pobres, fomenta la elección de aquellas personas que les sean más adictas, sobre todo si se tiene en cuenta que los candidatos son propuestos a título personal. No obstante, el poder que reciben las clases más ricas se encuentra limitado por la participación obligatoria de todas las clases en la postulación de las candidaturas de los miembros de las dos primeras clases. Es evidente la intención de lograr un equilibrio de intereses en el seno del consejo. Al no establecerse ninguna restricción a la reelección, lo más probable es que ese sistema terminara imponiendo un consejo con los mismos miembros o con pocos cambios en su constitución. Si bien el consejo ideado por Platón se diferencia de manera radical tanto del consejo de los cuatrocientos de Solón como del de los quinientos de la reforma de Clístenes, es evidente que hay rasgos que lo acercan más al consejo ateniense que a los consejos oligárquicos[210]. En especial, puede desta-

[210] Cf. A. H. Chase, «Plato's *Laws...*», pág. 136 s.

carse la intención de que todos los sectores de la ciudadanía se encuentren en él representados. Ya ha sido señalado más arriba que la constitución del consejo a partir de las clases y no de las tribus muestra la clara intención de Platón de limitar el poder de esas instituciones en el interior del estado[211]. De la misma forma que era habitual en Atenas y en otras ciudades griegas por su influencia, los asuntos cotidianos no eran administrados por el consejo, sino por una parte de él, la pritanía[212]. Éstas son doce y ejercen durante un mes la gestión cotidiana del gobierno (VI 758a-d).

Las *prytaneîai* convocaban las sesiones tanto del consejo como de la asamblea y se encargaban de las relaciones exteriores y el mantenimiento del orden interior. Es probable que también fuera el órgano encargado de supervisar las elecciones de los magistrados[213]. El consejo se diferencia en algunas funciones del ateniense, tal como lo conocemos. Platón no especifica si ha de determinar el orden del día de las sesiones de la asamblea, tal como sucedía en Atenas. Tampoco asiste a otros magistrados ni los supervisa, no vigila el estado de las fuerzas armadas ni se encarga de los edificios públicos, no investiga a los funcionarios al final de su año de mandato ni tampoco se afirma que lleve a cabo la vista preliminar en los casos de acusaciones por delito contra el interés público. Algunas de estas funciones o bien no eran necesarias en el estado platónico o estaban asignadas a otras instancias. El consejo de Magnesia tiene una posición subordinada frente al consejo de los guardianes de la ley.

c) *Guardianes de la ley.*— Los guardianes de la ley son el cuerpo supremo de magistrados, que supervisa y está en

---

[211] Cf., *supra*, págs. 81 s.

[212] G. R. Morrow, *Plato's Cretan city...*, págs. 172 s.

[213] G. R. Morrow, *Plato's Cretan city...*, pág. 173.

contacto con toda la administración de la ciudad. Sus 37 miembros tienen edades que oscilan entre los 50 y los 70 años (VI 754d-755b). Su período de funciones no puede superar los veinte años, dependiendo del momento en que hayan sido integrados al cuerpo. La primera elección que los habitantes de Magnesia llevan a cabo[214] se realiza en el templo más importante de la ciudad. En primer lugar se proponen los candidatos, escribiendo cada ciudadano el nombre del que sea a su entender el más apto, junto al nombre del padre, el de la tribu y el de la circunscripción a la que pertenece. El voto debe contener también los mismos datos del proponente. Los nombres de los candidatos quedan expuestos durante treinta días y el que quiera puede presentar objeciones contra quien quiera. Los arcontes exponen públicamente los trescientos candidatos más votados, entre los que se realiza una nueva votación para seleccionar a cien cuyos nombres son nuevamente expuestos públicamente. Una tercera votación sirve para elegir a los 37 definitivos (VI 753b-d). A diferencia de lo que sucede con otras magistraturas, aquí no interviene el sorteo.

Como cuerpo, los guardianes de las leyes tienen tres tipos de competencias, de control y supervisión, legislativas y judiciales. Sin embargo, la importancia fundamental de este cuerpo radica en que sus diez miembros más ancianos for-

---

[214] Siguiendo la propuesta de T. J. Saunders, «The alleged double version in the sixth book of Plato's *Laws*», *The Classical Quarterly* 20 (1970), 230-236, considero que hay un período provisional en el que el cuerpo de guardianes de la ley está constituido por 18 habitantes de Cnosos y 19 de Magnesia que ha de renunciar cuando la constitución esté ya asentada y los ciudadanos se hayan acostumbrado a las leyes y se conozcan lo suficiente entre sí como para llevar a cabo la primera elección. Más tarde, las elecciones serán de candidatos individuales debido a las bajas por muerte o por edad, tal como lo había notado G. R. Morrow, *Plato's Cretan city...*, págs. 204 ss.

man parte de la junta nocturna (XII 951d-e, 961a-b). Su función principal es asegurar el cumplimiento de las leyes. En ese campo, controlan la aplicación de las normas por parte de los magistrados[215]. También participan de las tareas de control de los guardias rurales, los urbanos y los del mercado (VIII 849e, XI 920a-c). Vigilan que los jefes de los guardias rurales hagan observar la necesaria disciplina a los miembros de los cuerpos (VI 762d). Colaboran con y eligen a las mujeres encargadas de controlar la reproducción en los matrimonios (VI 784b-c; VII 794b; XI 929e-930a, 932a-b). Asimismo, observan el respeto a las leyes por parte de los ciudadanos privados. Supervisan los registros de propiedad para que nadie posea más de lo que la ley permite y de lo que ha declarado (VII 754d-e). Junto con los sacerdotes y las sacerdotisas atienden que no se introduzcan nuevas clases de música y danza (VII 799b, 800a-b). Asistidos por los generales y los comandantes de la caballería regulan las importaciones y exportaciones con fines militares (VIII 847d). Colaboran con los directores de música y de atletismo (VI 772a) y asisten a los sacerdotes (VII 799b). Asesoran al director de la educación en el cumplimiento de sus tareas y comparten las decisiones acerca la música apropiada, actuando como censores (VII 801c-d, VIII 829d-e, 835a) y con él otorgan licencia para componer poemas y cantarlos en público (VIII 829c-d). Es probable que fueran los guardianes de la ley los encargados de llevar a cabo la prueba de los funcionarios electos[216].

Las funciones legislativas son también de relevancia, puesto que el cuerpo debe hacer las leyes que fueren necesarias o reformar aquellas que no resultaren adecuadas (cf. por

[215] G. R. Morrow, *Plato's Cretan city...*, pág.197.

[216] G. R. Morrow, *Plato's Cretan city...*, págs. 218 s.

ejemplo VI, 770a-771e, 772a-d, 779c; VIII 828b, 834d-835a, 838a, 846b-c, 847d; IX 855d; XI 917e, 918a). En este aspecto es donde Platón se aparta quizá en mayor medida de la práctica habitual de su tiempo, ya que hace de los guardianes de la ley un cuerpo de funcionarios con poderes legislativos permanentes. En las ciudades griegas, estas funciones acostumbraban a ser encargadas o bien a una comisión de legisladores creada con ese fin o a una persona de prestigio aceptada por todos los sectores sociales, a la que se le encomendaba la redacción de una nueva constitución. En la Atenas de la época de Platón, la asamblea votaba anualmente si debían introducirse reformas en alguna ley o en grupos de leyes. En caso de contarse con el voto positivo, se formaba una comisión de legisladores para que elevaran juntamente con el consejo propuestas de reforma a la asamblea. Platón no prevé en ningún caso que la asamblea deba dar su aprobación a las leyes de los guardianes de la ley o que sus leyes deban estar sometidas a algún procedimiento de convalidación antes de entrar en vigencia[217].

Existe una corte de justicia constituida por los guardianes de la ley que interviene en las causas de obstrucción a la justicia (XII 958a-b). También tienen competencias judiciales en el caso de las personas que posean más de lo declarado (VI 744e-745b, 754e-755a) y en los procesos que implican la pe-

[217] G. R. Morrow, *Plato's Cretan city...*, pág. 201, intenta interpretar el pasaje de VI 772c-d en el sentido de que hay ocasiones en las que es necesario consultar al pueblo. Sin embargo, en ese pasaje, el ateniense sólo afirma que es necesario un consenso absoluto para cambiar una ley, pero no dice que sea necesario el consentimiento de la asamblea para ponerla en vigencia. Todos los ámbitos en los que sea necesario introducir cambios luego de los diez años de prueba deben ser comunicados al legislador o, si éste ha muerto, a los guardianes de la ley, pero son ellos los que llevarán a cabo los cambios y los que pondrán en vigencia la ley sin recurrir a la aprobación de otras instancias.

na capital (IX 855c). Actúan como corte de apelación cuando los ciudadanos no estén de acuerdo con las sentencias de los magistrados (VI 767e) y forman parte de los tribunales que eventualmente juzgan las infracciones de los auditores (XII 948a). Multan a los que se exceden en el boato de sus bodas (VI 775a-b) y a los que nos respetan las disposiciones concernientes a los funerales (XII 960a). Intervienen en algunos casos de matrimonios sin hijos y castigan con deshonra a los que no siguen las recomendaciones de las autoridades (VI 784b-c). Penan a los que se resisten a entregar al estado sus objeto privados de culto (X 910b-c). Son ellos los que deciden si determinadas infracciones religiosas deben ser castigadas con la muerte y actúan como magistrados instructores al formular la acusación (X 910c-d). Asisten al hijo en los casos de alienación mental del padre (XI 929d-e) y los tres guardianes de la ley más ancianos, junto con tres de las mujeres encargadas de controlar los matrimonios, castigan a los hombres menores de treinta y a las mujeres menores de cuarenta años que no cuidan adecuadamente a sus progenitores (XI 932a-c). Tienen potestad para encarcelar al que regrese del exilio antes de tiempo (IX 864e) y son los encargados de juzgar la aceptación o no de alguien que ha sido condenado al exilio durante un tiempo (IX 867e). Pueden castigar con la muerte al extranjero que retorne después de haber matado involuntariamente a otro (IX 866b-c) y al que se escapa a una pena impuesta por una autoridad (XII 958c).

Los guardianes de las leyes son también los encargados de nombrar a algunos funcionarios y ejercen ciertas competencias especialmente importantes. El director de la educación es un guardián de la ley (VI 766b). Son ellos los que conceden el permiso a los ciudadanos que deseen viajar al extranjero (XII 951a). Nombran a los encargados de los coros (VI 765a). Bajo su jurisdicción caen algunos aspectos

centrales para la conservación del estado. Designan a los tutores de los niños cuyos padres hayan muerto sin designarlos (XI 924b) y, en general, caen bajo su jurisdicción todos los asuntos relacionados con las tutorías y el cuidado de los huérfanos (XI 924c, 926e). Junto a los sacerdotes y de acuerdo con la familia asignan el lote de aquel que haya muerto sin dejar herederos (IX 877c-d). Son los que expulsan al extranjero a la madre y a los hijos que una esclava ha tenido con su amo (XI 930d-e).

La institución de los guardianes de la ley o instituciones similares aparecen atestiguadas tanto en los testimonios literarios como en las inscripciones, especialmente en las de época helenística[218]. En los siglos v y iv a. C., parece haber contado con cierto favor en las ciudades más conservadoras, pero no en las democráticas. En Magnesia, los guardianes de la ley tienen competencias que en la ciudad griega solían atribuirse a diferentes magistraturas. Sus funciones en los festivales y certámenes religiosos se aproximan a las que poseía el rey en Atenas. Las relacionadas con el ejército los acerca a los reyes espartanos. Las tareas de supervisión de los guardias rurales son similares a las de los éforos. Sus actuaciones como instructores y fiscales se asemejan a las que poseían los seis legisladores atenienses *(tesmothétai)*. Otras competencias, como el cuidado de los huérfanos, la asignación de tutores, los asuntos relacionados con la familia y la propiedad, hubieran correspondido en Atenas a los arcontes[219]. No obstante, raras son las ocasiones en que los guardianes de la ley actúan solos, como lo hacían los arcontes. Generalmente, lo hacen como cuerpo o en grupos[220].

---

[218] En época clásica, lo mencionan Jenofonte, *Económicos* 9, 14-15; y Aristóteles, *Política* IV 14, 1298b26-29, VI 8, 1322b37-1323a3.

[219] G. R. Morrow, *Plato's Cretan city...*, págs.. 202 s.

[220] G. R. Morrow, *Plato's Cretan city...*, pág. 203.

Platón puede haberse inspirado tanto en las instituciones espartanas como en el Areópago reformado por Solón, que según Aristóteles tenía la función de guardar las leyes y vigilar el respeto de la constitución *(Constitución de los atenienses* 8, 4)[221]. De todos modos, Platón plasmó una nueva institución que pasó a ser una de las piedras angulares de su estado.

d) *Magistrados relacionados con la familia y la educación.*— Existen unos magistrados femeninos encargados de vigilar las relaciones entre los esposos. Cuando se las menciona por primera vez ya aparecen como si se hubiera producido su elección. Su designación la hacen los guardianes de la ley. Su misión principal es cuidar el buen funcionamiento de los matrimonios y, en especial, que no descuiden su deber de procreación (VI 784a-c). También se ocupan doce de ellas, elegidas anualmente, de vigilar los juegos de los niños de tres a seis años y controlar a las nodrizas (VII 795b). Junto con los guardianes de la ley intentan recomponer los matrimonios desavenidos o, en caso de no ser posible, volverlos a casar con parejas más apropiadas (XI 929e).

La educación de los niños y jóvenes está dirigida por el encargado de la educación (VI 765d; XI 936a). Platón sostiene que es la magistratura más importante de todas. La significación que asigna a este funcionario puede observarse en el hecho de que al asumir el cargo pasa a ser miembro de la junta nocturna para el resto de su vida. También decide qué joven entre treinta y cuarenta años debe acompañarlo a las sesiones (XII 951c-952a), con lo cual la representación

---

[221] A. H. Chase, «Plato's *Laws...*», págs. 135 s.; G. R. Morrow, *Plato's Cretan city...*, págs. 211-214; cf. *quoque* Plutarco, *Vidas paralelas, Solón* 19, 2. Según el testimonio del mismo Aristóteles fue Efialtes el que despojó al Aerópago de esas funciones *(Constitución de los atenienses* 25, 41, 2).

en el órgano supremo está determinada en gran parte por los magistrados que ocupan u ocuparon este cargo. El magistrado debe ser mayor de cincuenta años y padre de hijos legítimos, en lo posible de hijos e hijas. Tiene que ser el mejor de la ciudad en todo. Pertenece al cuerpo de guardianes de la ley y es elegido por todos los magistrados, excepto los miembros del consejo, en el templo de Apolo por medio de voto secreto. El que obtenga la mayor cantidad de votos se somete a una prueba de idoneidad que le toma el resto de la magistratura, menos los guardianes de la ley. Su período dura cinco años y no hay reelección (VI 765d-766c). Tiene potestad para designar a todos los funcionarios que necesite para desempeñar su cargo (VII 813c-d). Determina los contenidos de la educación (cf. VII 817d-e, 813a-b), junto con los guardianes de la ley y los jueces de los certámenes organiza los certámenes corales (VIII 835a) y tiene competencia de censura en el caso de las composiciones literarias que han de presentarse en público (XI 936a-b). La magistratura que se aproximaba más a la propuesta por Platón es la del supervisor de la educación *(paidonómos)* en Esparta y en algunos otros estados oligárquicos. En Esparta y Creta, la misión de ese funcionario parece haberse limitado a organizar los grupos de jóvenes y a controlar su conducta. En Creta, además, parece haber habido más de un oficial con ese nombre, de manera que no tendría la misma posición que el propuesto por Platón. En ningún caso, los magistrados correspondientes tenían la significación dentro del aparato del estado que les asigna aquí el filósofo ateniense.

Junto al educador de la ciudad existen otros magistrados relacionados con la educación y que se distinguen en dos tipos: unos están encargados de controlar el orden y estado de las escuelas y gimnasios, así como las cuestiones relacionadas directamente con los contenidos de la educación y la

asistencia de los niños a clase. Los otros deben supervisar los certámenes gimnásticos y musicales. Hay un sólo tipo de funcionario para los primeros, mientras que en el caso de los juegos musicales son diferentes los que controlan los de música monódica y los de la música coral (VI 764c-d). Los jueces de los certámenes gimnásticos son elegidos entre los miembros de la segunda y tercera clase en una asamblea a la que tienen obligación de concurrir los miembros de las tres clases más ricas, mientras que los de la cuarta tienen el derecho, pero no la obligación de hacerlo. De entre los veinte más votados, se eligen tres por sorteo (VI 765c-d). La responsabilidad de controlar los distintos certámenes estaba en Atenas en manos de los magistrados encargados del festival correspondiente[222]. También habría que incluir dentro de estas magistraturas a las que ejercen los arcontes, mujeres y hombres, encargados de controlar y organizar las comidas en común de los ciudadanos de Magnesia (VII 806d-807a). Las tareas de la enseñanza básica se confían a maestros extranjeros.

e) *Autoridades religiosas*[223].—Dos son los tipos de magistrados religiosos más relevantes: los auditores y los intérpretes. Los primeros también tienen una función política y administrativa de mucha importancia[224]. Los segundos tienen como tarea principal la interpretación de las leyes sa-

---

[222] G. R. MORROW, *Plato's Cretan city...*, págs. 380 s.

[223] La exposición más completa sobre la religión en las *Leyes,* tanto en sus aspectos teóricos como en los rituales es la de O. REVERDIN, *La religion de la cité platonicienne,* École Française d'Athènes, Travaux et Mémoires 6, París, 1945. Un interesante análisis de la posición del pensamiento religioso de Platón en el contexto de las diferentes corrientes religiosas griegas puede encontrarse en W. BURKERT, *Greek religion. Archaic and classical,* Oxford, 1985, págs. 305-337, esp. 332-337.

[224] Cf. *infra,* págs. 112 s.

gradas provenientes de Delfos (VI 756c) y comparten con las otras magistraturas la tarea de defender y propagar la virtud en la ciudad (XII 964b-c). Su elección es descrita en un pasaje de difícil interpretación (VI 759d-e), pero que, siguiendo el texto de Burnet, entiendo de la siguiente manera[225]: grupos de cuatro tribus proceden a elegir una terna de tres candidatos, cada una por separado. En una segunda votación, vuelven a escoger, separadamente, un candidato. Una tercera vuelta selecciona tres candidatos de los cuatro. Los tres grupos de cuatro tribus han elegido así nueve candidatos. A continuación, los elegidos son sometidos a las pruebas de aptitud y se los envía a Delfos para que el oráculo designe uno por cada terna[226]. Como se trata de un cargo vitalicio, sólo a la muerte de un intérprete, se volverá a repetir el proceso, eligiendo nuevamente el grupo de cuatro tribus al que perteneciera cuatro candidatos, de entre los cuales la asamblea elegirá tres que se enviarán a Delfos para que el oráculo designe uno. En Atenas y Eleusis, existían en el IV a. C. varios magistrados que llevaban el nombre de in-

---

[225] La presente interpretación difiere de las anteriores, poniendo el acento en la importancia del número 3 en todo el pasaje. Tiene la ventaja de no alterar el texto. Una versión de las diferentes propuestas, todas chocan con uno u otro aspecto de este oscuro pasaje, en T. J. Saunders, *Notes on the Laws of Plato,* Supplement of the Bulletin of the Institute of Classical Studies 18, Londres, 1972, págs. 35-40; cf. *quoque* N. G. I. Hammond, «The *exégetai* in Plato's *Laws, The Classical Quarterly* 46 (1952), 4-12. Según J. H. Oliver, «On the exegetes and mantic or manic chresmologians», *American Journal of Philology* 71 (1952), 412, Platón trata de adaptar en lo posible elementos de la forma de elección ática.

[226] Contrariamente a lo que sostiene G. R. Morrow, *Plato's Cretan city...*, pág. 419, en ningún momento se afirma que se enviarán sólo los nombres de los candidatos. Siendo todos mayores de sesenta años están autorizados a viajar al extranjero.

térpretes, pero poco es lo que se sabe acerca de sus funciones[227].

Los templos y los recintos sagrados son propiedad de los dioses, así como la tierra cultivada que les pertenece. La administración de estos bienes, verdaderas unidades económicas, estaba asignada a funcionarios especiales en los estados griegos. En la ciudad platónica, tres tesoreros para los templos mayores y dos para los menores son los funcionarios encargados de administrar tanto el tesoro como la producción de la tierra adscrita al templo. Sólo los ciudadanos de la primera clase pueden ocupar el cargo durante un año. La forma de elección y la prueba de aptitud son las mismas que para los generales (VI 759e-760a)[228]. Cada templo posee un número de sacerdotes y sacerdotisas. Algunos cargos sacerdotales son hereditarios, mientras que otros son anuales y sus ocupantes se eligen por medio de un sorteo (VI 759a-c). Su función es controlar el orden en las áreas de los templos (VI 759a-b), llevar a cabo sacrificios (cf. X 909d-e) y actuar como jueces en los casos en los que los extranjeros se vean envueltos en procesos por haber cometido o sufrido alguna injusticia (XII 953b). Los requisitos para poder ocupar el puesto son no poseer discapacidad física, ser hijo legítimo, estar libre de mancha de asesinato o de poluciones religiosas semejantes y tener un padre y una madre que estén igualmente puros de tales pecados (VI 759c), condiciones similares a las vigentes en las ciudades griegas de la época. Por último, los santuarios contaban con cuidadores, personal subalterno que cumplía diversas tareas de mante-

---

[227] Cf. C. Ritter, *Gesetze...*, II, pág. 165. Según G. R. Morrow, *Plato's Cretan city...*, pág. 423, Platón habría sido el primero que habría sometido todas las leyes religiosas a una interpretación oficial y para eso habría creado una magistratura de esta importancia.

[228] Para la elección de los generales, cf. *infra*, pág. 105.

nimiento y asistencia en las áreas sagradas, semejantes a los que existían en demás estados helenos.

El texto de las *Leyes* menciona también otras autoridades religiosas sin dar mayores detalles acerca de su elección y funciones, los adivinos, que establecen el calendario religioso junto con los guardianes, los sacerdotes y los intérpretes (VIII 828b) y, con los intérpretes, determinan los ritos y los dioses a los que deben dirigirse las plegarias en los casos de homicidio (IX 871c-d). El resto de los magistrados también debía cumplir funciones religiosas, ya que diariamente uno de ellos tenía que realizar un sacrificio a un dios o un espíritu *(daímon)* en nombre de la ciudad, sus habitantes y sus propiedades (VIII 828b). Se trata de una función similar a la que conservaban aún los reyes espartanos y el rey y otros funcionarios en Atenas[229].

f) *Magistrados para el mantenimiento del orden público.*—Las doce tribus aportan un contingente de guardias rurales, consistente en cinco comandantes a cuyas órdenes se encuentran sesenta jóvenes entre veintinco y treinta años, divididos en compañías de doce hombres (VI 760b-c). El servicio en la guardia rural dura dos años. A cada uno de esos grupos se le asigna por sorteo una de las doce partes en las que ha sido dividido el campo, la que vigilan durante un mes. Los cuerpos de guardia van rotando a lo largo del año en la dirección de las agujas del reloj. El segundo año cambian la dirección de la rotación con la finalidad de conocer también cada región en diferentes estaciones. La misión principal de esta guardia es cuidar la seguridad de los habitantes de los distritos rurales, impidiendo una invasión exterior. Para ello, construyen fosos y levantan fortificaciones (VI 760e). También asumen tareas de vigilancia y control

[229] G. R. Morrow, *Plato's Cretan city...*, págs. 416 s.

de las carreteras (761a), procuran un regadío correcto de las zonas cultivadas (761a-b) y se ocupan del buen estado de los gimnasios y baños públicos (761c-d). Además de las funciones de mantenimiento de las zonas rurales, los guardias tienen importantes tareas de control del orden público en sus distritos. En especial, son los encargados de vigilar el respeto a las leyes agrícolas (VIII 842e-845e). También están encargados de recibir las declaraciones de los ciudadanos sobre la magnitud de la cosecha y transmitírsela al gobierno para la fijación de los impuestos (XII 955d). Además, determinan cuántos y qué tipo de artesanos se necesitan en cada región (VIII 848e). Por último, como los otros magistrados encargados del orden público, tienen ciertas facultades administrativas y judiciales para resolver casos que no superen las tres minas de valor (VI 761d-e; VIII 843d; IX 873e). La magnitud de la guardia rural y las características de su servicio, la convierten en un verdadero servicio militar que los ciudadanos jóvenes deben ofrecer a la comunidad. Platón reforma así ciertas instituciones educativas de los espartanos y los cretenses, ya que organiza los grupos de jóvenes ciudadanos y guerreros típicos de las sociedades dorias en escuadrones que cuidan fundamentalmente el buen funcionamiento de la retaguardia de la ciudad. Los espartanos elegían a los mejores jóvenes y los enviaban al campo para que impidieran las rebeliones de las poblaciones sometidas. Platón pone en relación la institución de los guardias rurales con esta policía secreta espartana *(krypteía,* VI 763b), lo que muestra a las claras que nos encontramos ante una adaptación de una institución doria.

De esta manera, eleva la presteza militar de la ciudad, creando una especie de gendarmería permanente (cf. VI 761d-e). La forma de vida que adoptan y la finalidad explícita de algunos procedimientos puede considerarse también

un perfeccionamiento de la educación militar[230]. No hay que olvidar, como ha señalado Morrow, que este período educativo termina a la edad de treinta años[231].

Los guardias urbanos son tres y se los elige por sorteo de una lista de los seis candidatos más votados. Sólo los miembros de la primera clase pueden ejercer esa magistratura. Su misión es controlar que se respeten las líneas de propiedad, e. d., que las construcciones de los edificios no invadan los espacios públicos. y que los habitantes mantengan en condiciones sus casas. Dentro de esas funciones tienen ciertas competencias judiciales y el cuerpo puede constituirse como corte de justicia. De esta manera, pueden juzgar conjuntamente con los guardias del mercado las infracciones hasta un valor de 200 dracmas (VI 764b-c). En las disputas entre los artesanos y los ciudadanos por las obras realizadas su jurisdicción llega hasta los 50 dracmas (VIII 847b). Cada uno se hace cargo de cuatro de las doce secciones en que está dividida la ciudad (VI 763c, 779c). Tienen una misión semejante a las que tenían en Atenas y otras ciudades griegas[232], ocupándose también de la limpieza de las calles y de que no se dañen los edificios y fuentes, así como de la reparación de los daños ocurridos y la recolección de agua de lluvia (VI 759a, 764b). A estas funciones se añaden las de mantenimiento del orden público (VI 764c; VIII 879e, 881c; XI 935b, 936c, etc.). También deben vigilar que los artesanos ejerzan sólo un oficio (VIII 847a) y reglar las disputas entre ellos hasta una suma de 50 dracmas (VIII 847b), así como los litigios por una suma mayor en las que

---

230 Cf. *supra*, pág. 61.

231 G. R. MORROW, *Plato's Cretan city...*, pág. 189.

232 G. BUSOLT-H. SWOBODA, *Staatskunde...*, I, pág. 492; E. BARKER, *Political Theory....*, págs. 394s.; G. R. MORROW, *Plato's Cretan city...*, págs.185 s.

estén involucrados extranjeros de paso por la ciudad (XII 953b).

Los guardias del mercado son cinco[233], elegidos también por sorteo de una lista de diez candidatos pertenecientes a la primera y segunda clase. Su jurisdicción comprende la plaza, sus templos y fuentes. Además de cuidar el orden en el ágora, deben hacerse cargo de poner en vigencia las regulaciones propias del mercado, como asignar los lugares para la venta de la mercancía (VIII 849e), controlar la corrección del comercio que tenga lugar en la plaza (XI 917b-e, 920b-c), y procurar que los ciudadanos lleven al mercado la porción de sus productos que deben vender a los no ciudadanos (VIII 849a). Juntamente con los guardias urbanos son los encargados de controlar a los extranjeros que se encuentren en la ciudad[234].

g) *Organización del ejército.*—El ejército de Magnesia consta de tres cuerpos: hoplitas, caballería e infantería ligera (arqueros, etc.). Como en el caso de Atenas, los comandantes supremos son generales, elegidos por la asamblea organizada según el cuerpo al que pertenece cada uno de los ciudadanos y a propuesta de los guardianes de la ley. Los tres candidatos con más votos son declarados generales[235]. Platón no menciona la duración de la magistratura ni existen limitaciones explícitas a su reelección[236]. Sus funciones principales consisten en la supervisión de los asuntos militares (VI 755d), el control —con la asistencia de los prefectos

[233] En Atenas existían diez guardianes del mercado, cinco para la ciudad y cinco para el Pireo. Para la institución en Atenas, cf. G. Busolt-H. Swoboda, *Staatskunde...*, I, pág. 491.

[234] G. R. Morrow, *Plato's Cretan city...*, pág. 184.

[235] En Atenas, los generales eran diez. En Esparta, los asuntos relacionados con la guerra eran llevados por los dos reyes.

[236] Los generales atenienses eran elegidos por un año.

de caballería— de las importaciones y exportaciones relacionadas con materiales bélicos (VIII 847d), la recepción, junto con los prítanes, de los enviados extranjeros (XII 953b). Sus funciones son de menor significación que las que poseían los generales atenienses. En Atenas, el generalato era una de las magistraturas más importante, ya que eran los únicos magistrados que acompañaban al consejo en sus deliberaciones y se elegían no por sorteo, sino por votación.

Los generales proponen doce jefes de compañía de los hoplitas, uno por cada tribu. La elección la hacen los hoplitas. También los dos prefectos de caballería son elegidos por el arma a propuesta suya. A sus órdenes estarán los comandantes de los escuadrones, probablemente uno por cada tribu[237]. Los oficiales de los arqueros y el resto de la infantería ligera son designados por los generales. Salvo en el último caso, en el que los oficiales no eran elegidos por la asamblea, sino nombrados por los generales, cualquier ciudadano tenía derecho a proponer un candidato diferente de cualquiera de los candidatos presentados y la asamblea decidía en una votación previa, cuál de las candidaturas se aceptaba. Las elecciones se realizaban a mano alzada[238].

h) *Los tribunales de justicia.*—Todos los magistrados tienen competencias judiciales limitadas tales como aplicar

[237] G. R. Morrow, *Plato's Cretan city...*, pág. 179.

[238] Ha habido una amplia discusión sobre el supuesto carácter militarista del estado platónico; cf. K. Popper, *The open society and its enemies*, I: «The Spell of Plato», Londres, 1945 (reimpresión 1966), págs. 103 s.; R. B. Levinson, *In defense of Plato*, Cambridge, Mass., 1953, págs. 531-534. Sobre la función de la vida militar en el proyecto platónico, cf. M. J. Silverthorne, «Militarism in the *Laws? (Laws* 942a5-943a3)», *Symbolae Osloenses* 49 (1973), 29-38.

multas y castigos hasta una cierta cantidad[239]. De ahí que el ateniense sostenga que el magistrado es juez en algunos aspectos (VI 767a). A diferencia de lo que sucedía en Atenas, en el estado de los magnesios, los jueces son también magistrados (767b). La mayor jurisdicción de los magistrados —en algunos casos, como el de los guardias rurales, hasta diez veces lo habitual en Atenas— muestra la tendencia a recortar las atribuciones de los tribunales de justicia y aumentar el poder de las magistraturas, incluso si, siguiendo una práctica común en Atenas, éstas deben actuar generalmente como cuerpo[240]. En este aspecto, el estado platónico sigue una tendencia claramente oligárquica[241].

Sin embargo, los tribunales de Magnesia intentan preservar el principio de la participación ciudadana en la administración de justicia que caracterizaba a la polis griega y, en especial, a la democracia ateniense[242]. La reforma se basa, en primer lugar, en la buena educación de la que participarán todos los ciudadanos y en unas rigurosas pruebas de aptitud que deberán superar sus miembros (IX 876c)[243]. En segundo lugar, los tribunales tendrían a su disposición todo

---

[239] En el caso de los guardias del mercado y de los guardias urbanos actuando en conjunto con los primeros, el límite de las infracciones llegaban hasta multas de 100 y 200 dracmas respectivamente (VI 764b), un límite considerablemente más alto que el que existía en Atenas (50 dracmas; G. R. MORROW, *Plato's Cretan city...*, pág. 243).

[240] L. GERNET, «Les *Lois*...», págs. CXXXII s.; G. R. MORROW, *Plato's Cretan city...*, págs. 244 s.

[241] G. R. MORROW, *Plato's Cretan city...*, pág. 251.

[242] No obstante, las aplicaciones de este principio son limitadas; cf. L. GERNET, «Les *Lois*...», pág. CXXXII. Una breve y útil visión de la estructuración de los tribunales de Magnesia puede consultarse en T. J. SAUNDERS, *Plato's Penal Code...*, pág. 213.

[243] Una prueba semejante no existía en las cortes atenienses.

el tiempo necesario para revisar los casos sobre los que debían decidir, premisa necesaria para evitar los errores que se daban en el sistema judicial ateniense, donde las cortes heliásticas ejercían de manera tumultuosa, apresurada y caótica[244]. Platón distingue dos tipos de causas, públicas y privadas, que son tratadas por dos tipos de tribunales. Las acusaciones por crímenes contra el interés público siguen un mecanismo similar al ateniense. Estos procesos se iniciaban sobre la base de una denuncia contra alguien por haber dañado al pueblo. La aceptación a trámite y la sentencia queda en manos de la asamblea, mientras que la instrucción la llevan a cabo tres magistrados elegidos por común acuerdo del acusador y el acusado o, en caso de no haber acuerdo entre las partes, por el consejo (VI 767e-768a)[245]. Existe también una serie de crímenes que el derecho griego consideraba públicos y que implicaban la pena de muerte. Para ellos, el ateniense instituye un tribunal especial constituido por los guardianes de la ley y el tribunal de los magistrados del año anterior elegidos por su virtud (VIII 855d-e, cf. *infra*, págs. 110 s.). El modelo de este tribunal podría encontrarse en el Areópago que conservaba en el siglo V aún jurisdicción sobre algunos asuntos religiosos[246].

En el caso de las causas privadas, las instancias familiares desempeñan un papel que supera al que poseían en Atenas, por ejemplo[247]; aunque la característica más destacada

[244] G. R. MORROW, *Plato's Cretan city...*, págs. 251-255.

[245] En la práctica ateniense, una vez que la asamblea había decidido aceptar la denuncia a trámite, el caso pasaba al consejo, que realizaba la instrucción y remitía a ésta sus resultados con la recomendación del método de juicio (por la asamblea o en las cortes heliásticas) y las penas a aplicar.

[246] L. GERNET, «Les *Lois...*», pág. CXXXIV; G. R. MORROW, *Plato's Cretan city...*, pág. 269.

[247] Cf. T. J. SAUNDERS, «Penal law...».

es el sistema de control de las cortes entre sí, que establece tres instancias: tribunales de circunscripción[248], tribunales tribales (VI 762b, 768b-c; VIII 846b,847b; XI 915c,920d, 921d; XII 956c) y una corte suprema de jueces electos (VI 767b-e; XII 956d).

Los tribunales de circunscripción o de primera instancia están constituidos por un panel elegido por los dos partidos en litigio de entre sus vecinos y conocidos. Este tribunal actúa en principio como mediador, intentando encontrar una solución que satisfaga a ambos partidos. En esto sigue una práctica común en la ley ateniense, que procedía a designar por sorteo un árbitro que mediara entre ambas partes[249]. Si esto es imposible, se produce un veredicto. La elección de los jueces tendrá que estar guiada por el conocimiento no sólo de los litigantes, sino también de la problemática (VI 766e-767a), tal como lo muestra el caso de la venta de esclavos enfermos, en los que el tribunal deberá estar constituido por médicos (XI 916a-c). Los tribunales de segunda instancia o tribunales tribales son los que más se asemejan a

---

[248] Estos tribunales son denominados simplemente «vecinos de la aldea» (VI 762a), «vecinos o jueces elegidos» (XI 915c) y «árbitros o vecinos» (XI 920d).

[249] Si era imposible llegar a un acuerdo, el árbitro realizaba un dictamen sobre la base de la evidencia y las demandas presentadas por escrito. Si alguna de las partes no estaba de acuerdo con esta decisión tenía la posibilidad de acudir a los tribunales. La ley ática también preveía en algunos casos una comisión de arbitraje, pero en esas ocasiones no se podía recurrir la decisión; G. R. MORROW, *Plato's Cretan city...*, págs. 256 s. En el sistema de Magnesia, las partes elegían a los árbitros, a diferencia de la práctica ateniense; L. GERNET, «Les *Lois...*», pág. CXXXIII. Para la institución ateniense, cf. L. GERNET, «L' institution des arbitres publics à Athénes», *Revue d' Études Grecques* 52 (1939), 389-414, Ahora en: *Droit et société*, París, 1964, 103-119.

los tribunales heliásticos atenienses[250]. Son los que garantizan la participación de los ciudadanos en la administración de justicia, uno de los requisitos indispensables para que surja un sentimiento de compromiso con el sistema político, según los griegos (VI 768b). Estas cortes tienen jurisdicción sobre toda la ciudad, de ahí que se las denomine «cortes comunes» (VI 762d; VIII 846b, 847b, etc.). Su organización está basada en las tribus, tal como sucedía en los tribunales atenienses[251]. Platón incorpora así una de las instituciones más características de la democracia, aunque limita su poder haciendo sus decisiones apelables. A estas cortes pueden recurrir a su vez aquellos que consideren injusta la sanción de un magistrado.

El tribunal de tercera instancia, o tribunal de jueces electos por votación, es una especie de corte suprema de justicia[252] a la que pueden recurrir todos los ciudadanos que consideren injusta las decisiones de las dos instancias anteriores. A diferencia de éstos, esta corte está constituida permanentemente y se encuentra integrada por magistrados, uno por cada cuerpo —ya sean esas magistraturas anuales o de mayor duración (VI 767c)—. Los magistrados se reúnen el último día del año en un templo y cada cuerpo elige al que sea, a su entender, el más capaz de resolver durante el año que comienza de la manera más justa y pía los litigios de los ciudadanos. Los así seleccionados deben pasar una prueba de aptitud, en

---

[250] Cf. G. R. MORROW, «On the tribal courts in Plato's *Laws*», *American Journal of Philology* 62 (1941), pág. 320; «Popular courts in Plato's *Laws*», *Scientia* 86 (1951), 145-150. No obstante, el número de jueces es menor que el de las cortes heliásticas; L. GERNET, «Les *Lois*...», pág. CXXXIII.

[251] Sobre la organización de estos tribunales, cf. G. R. MORROW, «Tribal courts...»; *Plato's Cretan city...*, págs. 258-261.

[252] E. ZELLER, *Philosophie der Griechen...*, II 3, pág. 964.

caso de que alguno no la supere, se elige a otro de la misma forma. Es evidente la intención de contar con magistrados experimentados en todos los ámbitos, verdaderos funcionarios especializados, como último recurso al que pudieran acudir los litigantes y los condenados. No existe un ejemplo similar en la realidad de las ciudades estado griegas. La renovación anual de sus miembros impide que ningún grupo se consolide en una posición de poder incontrolada[253]. El proceso de selección por votación es una característica no democrática. Aunque esta corte debe ser todo lo incorruptible que sea posible para la naturaleza humana (VI 768b), sus miembros también pueden ser acusados ante los guardianes de la ley, si alguien piensa que el veredicto es injusto (VI 767e).

Existen algunos tribunales que no están formados de la misma manera que los de primera instancia, pero que en principio parecen corresponderse con ellos, aunque no están formados por jueces elegidos por los litigantes ni se menciona la posibilidad de recurso. Su característica principal parecería ser el conocimiento específico que pueden poseer del tipo de falta cometida. A este grupo pertenecen los tribunales que juzgan a los que no se han comportado valientemente en campaña o han desertado. Las denuncias se realizan a los comandantes y el juicio lo lleva a cabo el cuerpo al que pertenece el acusado (XII 943a-b). También existen tribunales familiares que resuelven los casos de desavenencias entre los miembros de la familia (IX 878d-e; XI 928d-929e). Las heridas infligidas por los hijos a los padres y las lesiones involuntarias son juzgadas por un tribunal de ciudadanos mayores de sesenta años (IX 878e, 879b)[254].

---

[253] G. R. MORROW, *Plato's Cretan city...*, págs. 262 s.

[254] En las atribuciones que poseen los tribunales familiares, Platón se aparta también de la práctica de la ley ática. Sobre estos tribunales, cf. T. J. SAUNDERS, «Penal law...», 127.

Los 101 ciudadanos más ancianos juzgan a los hombres de más de treinta y a las mujeres de más de cuarenta que descuidan a sus padres (XI 932c). Por último, un tribunal de los que se han destacado en la virtud juzga a aquellos ciudadanos que practiquen el comercio (XI 919e).

i) *Auditores.*—En prácticamente todas las ciudades estado de la Grecia clásica, los magistrados debían someterse a una auditoría al terminar su período. Platón generaliza esa práctica, sometiendo de manera sistemática y pública a todos los funcionarios del estado a una rendición de cuentas[255], que no ha de limitarse a considerar si han cometido un desfalco, sino que se extenderá a toda posible infracción que hubieren podido cometer en su período de ejercicio. Se trata de un cuerpo con atribuciones estrictamente judiciales. Por otro lado, los auditores adquieren una significación en el aparato del estado que los coloca a la misma altura o por encima de los mismos guardianes de la ley. A diferencia de éstos, el control de la actividad de los magistrados se realizará una vez terminado el ejercicio de sus funciones y no tendrá carácter permanente. Los resultados de sus auditorías hacen públicos y pueden ser recurridos por los magistrados afectados (946d-e). Sus competencias jurisdiccionales llegan hasta la aplicación de la pena de muerte. Ellos mismos se encuentran sometidos a un tribunal compuesto por los guardianes de la ley, los auditores en ejercicio y los ya retirados, así como los jueces electos al que puede acudir el que hubiere observado en alguno de ellos una conducta irregular en el desempeño de sus funciones (XII 947e-948a).

---

[255] Había algunas instituciones, como la gerusía en Esparta o en Creta, o el Areópago en la Atenas pre y postsolónica, así como los jueces en la Atenas democrática, que no estaban sometidos a una rendición de cuentas.

Cada año, la asamblea elige tres ciudadanos entre los cincuenta y los setenta y cinco años, ordenados según el número de votos recibidos, con excepción de la primera elección, en la que se eligen doce miembros del cuerpo. Para llevar a cabo la elección, la asamblea se reúne en el solsticio de verano en el templo de Helios y Apolo y cada uno propone al ciudadano que le parezca reunir los requisitos, excluyéndose a sí mismo. De todos los candidatos que hayan recibido votos se somete a una segunda votación la mitad. Se procede de la misma manera en las sucesivas ocasiones hasta que queden los tres candidatos más votados (XII 945e-946c). Los auditores son considerados los hombres más virtuosos de la ciudad y viven durante el período en que ejercen sus funciones en el precinto de Helios y Apolo. Presiden los festivales, son enviados a las celebraciones panhelénicas y actúan como sacerdotes de Helios y Apolo. También tienen derecho a llevar coronas de laurel y olivo[256]. El año lleva el nombre del auditor que ese año ha obtenido el mayor número de votos y que ejerce como sacerdote supremo de Apolo (947a-b)[257]. Cuando mueren son enterrados con todos los honores y se les rinde culto como a héroes (947b-e). Todas esas prerrogativas muestran que se trata quizás de la magistratura más importante en la ciudad.

j) *La junta nocturna.*—Al final del diálogo (XII 960c-969d), el ateniense propone confiar la ciudad a una institu-

[256] G. R. Morrow, *Plato's Cretan city...*, pág. 417, compara esta prerrogativa de los auditores con las que tenían los sacerdotes más importantes en Atenas y en el mundo griego en general.

[257] Esto no implica que tuviera jurisdicción sobre los otros sacerdotes ni que existiera una jerarquía eclesiástica semejante a la típica de los pueblos orientales o del cristianismo. En el estado platónico, no existe una casta sacerdotal, como no existía tampoco en las restantes ciudades griegas.

ción (969b), a la que compara con la cabeza, el alma y el intelecto (961d, 964e, 969b)[258] y que también llama ancla del estado (961c). Tal como dejan entrever estas metáforas, tiene por misión fundamental la conservación del estado virtuoso de la ciudad y el control tanto del respeto a las leyes, como de la adecuación de éstas a su función principal, promover la virtud[259]. Este órgano supremo del estado[260] ha de sesionar diariamente al alba, antes del amanecer (XII 951d), de ahí su nombre de junta nocturna[261]. Está integrada por cinco tipos de miembros de pleno derecho:

---

[258] Aunque el hecho de que la junta nocturna aparezca tratada al final ha inducido a algunos intérpretes a considerar que se trataba de un agregado extraño a la obra (I. Bruns, *Platons Gesetze...*, págs. 188-223; M. Krieg, *Überarbeitung...*, pág. 38; E. Barker, *Political Theory...*, pág. 349; G. H. Sabine, *A history of political theory*, Nueva York, 1937, pág. 85; G. Müller, *Studien...*, págs. 169 s.; R. B. Levinson, *Defense of Plato...*, pág 517, nota 38), las referencias anteriores a la junta nocturna (VII 818a; X 908a, 909a; XII 951a; cf. C. Ritter, *Gesetze...*, II, pág. 348; E. Zeller, *Philosophie der Griechen...*, II 3, págs. 967 s., nota 2), al igual que las reiteradas menciones a la necesidad de completar la obra legislativa que se lleva a cabo en las *Leyes* (cf. G. R. Morrow, *Plato's Cretan city...*, pág. 502), hacen difícil, sino imposible, una interpretación semejante. Un estado de la cuestión sobre el problema de la junta nocturna y la autenticidad del pasaje puede encontrarse en M. Isnardi Parente, «Il consiglio notturno», en E. Zeller, R. Mondolfo, *Filosofia dei Greci...*, págs. 811-816.

[259] Cf. T. J. Saunders, «The structure...», págs. 44-47.

[260] E. Zeller, *Philosophie der Griechen...*, II 3, pág. 966, compara la junta nocturna con el consejo que en las ciudades gobernadas por los pitagóricos detentaba el poder supremo.

[261] G. R. Morrow, *Plato's Cretan city...*, pág. 503, nota 5; «Nocturnal council..., pág. 232, nota 5, ha llamado ya la atención acerca de la extraña formulación de la frase y ha propuesto considerar el tiempo indicado como el momento en que debían comenzar las reuniones. Esto entraría en contradicción con su designación de nocturno (X 909a; XII 968a) y la afirmación explícita de que se reúne de noche (X 908a). Por ello, propongo entender *órthros* en el mismo sentido que posee la palabra

—los diez guardianes de la ley más ancianos;

—los auditores y, quizás, alguna otra clase de funcionario que haya sido distinguido por la ciudad;

—el educador y los que lo precedieron en esa magistratura;

—los ciudadanos que hayan viajado al exterior y que la junta haya considerado, tras examinarlos a su regreso, dignos de formar parte del organismo;

—otros ciudadanos que se hayan distinguido por su virtud.

Cada uno de estos miembros ha de acudir acompañado de un joven mayor de treinta y menor de cuarenta años que él considere apto y al que deberá haber aprobado la junta. Los jóvenes participarán de las sesiones hasta que lleguen a los cuarenta años, cuando deberán abandonar la junta.

Su función práctica principal es la mejora permanente del cuerpo legal de la ciudad. Para ello analiza las leyes de otros estados sobre la base de los informes que presenten los ciudadanos enviados al extranjero con ese fin (XII 951c-d)[262]. Por otro lado, el cónclave estudia e investiga aquellas ramas del saber que contribuyan a profundizar el conocimiento y mejorar las leyes, e. d. se dedican a cultivar el conocimiento filosófico (963a-968b). De esta manera, la filo-

---

castellana «alba» en su segunda acepción en *DRAE*, *s.v.*, el último cuarto de la noche. Las sesiones debían finalizar cuando el sol apareciera en el horizonte. Sobre la tradición de la expresión *nykterinòs sýllogos* y su relación con el Areópago ateniense, cf. B. VANCAMP, «Colline d'Arès et Conseil Nocturne. Un rapprochement entre les *Lois* de Platon et les *Euménides* d'Eschyle», *Revue Belge de Philologie et d' histoire* 71 (1993), 80-84.

[262] Son ciudadanos de entre cincuenta y sesenta años que pueden permanecer el tiempo que quieran en el exterior durante esos diez años.

sofía[263] que practica es el fundamento de la legislación[264] y sirve de garante para completar la legislación esbozada en las *Leyes* o adaptarla a la realidad cambiante (cf. VII 770a-771a, 772a-d; XII 957a). También tiene como misión importante la formación filosófica de los jóvenes elegidos que serán en el futuro los gobernantes supremos del estado.[265] En las sesiones de la junta, la decisión se encuentra en manos de los ancianos, mientras que los jóvenes sólo participan de las deliberaciones, aprenden y sirven de correa de transmisión con el resto de la ciudad, informando acerca de la situación y vigilando el respeto a las leyes (XII 951e-952b, 964e-965a).

VI. LA FORTUNA DE LAS *LEYES*

Describir la recepción que ha tenido la obra a lo largo de la historia exigiría por sí solo un estudio especial. Su influencia abarca tanto la filosofía como la educación, la ciencia política, la literatura, sin faltar los intentos de poner en práctica los principios que son el fundamento del proyecto. Hay quien con las *Leyes* en mente ha sostenido, parafraseando una famosa frase de Whitehead, que la jurisprudencia occidental no es sino una serie de notas a pie de páginas de la obra de Platón[266]. Lo que sigue no es sino una selec-

---

[263] E. ZELLER, *Philosophie der Griechen...*, II 3, págs. 966 s. niega que los integrantes de la junta nocturna practiquen la investigación filosófica.

[264] Cf. H. HERTER, «Staatsideal...», pág. 123.

[265] G. R. MORROW, *Plato's Cretan city...*, págs. 508 s., ha llamado la atención acerca de la similitud de este programa con períodos alternativos de estudio y de servicio en la administración con el de la *República*.

[266] H. CAIRNS, *Legal philosophy...*, pág. 76.

ción limitada y arbitraria de la pervivencia de algunos aspectos.

1. *Influencia teórica*

La recepción de las *Leyes* comienza muy temprano en el círculo académico. Aristóteles[267] discute en profundidad las ideas expresadas en el diálogo en el segundo libro de la *Política* (II 5, 1264b26-6, 1266a30)[268], que algunos autores consideran contemporáneo de la obra de Platón[269]. La recepción aristotélica no se limita, por cierto, a esa crítica, ya que las referencias y alusiones al diálogo se encuentran a lo largo de todo el tratado y la influencia de la obra es fundamental en toda la *Política*[270]. De todas maneras, no puede afirmarse con certeza que Aristóteles haya leído todo el tratado y hay quienes, sobre la base de la arbitrariedad e inexactitud de algunas de sus observaciones sostienen que, efectivamente, sólo lo conoció de manera parcial[271]. La imagen que ofrece Aristóteles tuvo una gran importancia en la historia de la recepción en la Edad Media tardía y el Re-

---

[267] Según el catálogo transmitido por Diógenes Laercio, V 22, Aristóteles habría escrito un amplio resumen de las *Leyes* en tres libros.

[268] Sobre la crítica de Aristóteles al proyecto de Platón, cf. E. Sandvoss, *Soteria...*, págs. 344-351,

[269] W. Jaeger, *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, 3.ª edición, Dublín-Zúrich, 1967, págs. 301 s. Sobre la relación de la así llamada *Urpolitik*, cf. *quoque* J. L. Stocks, «Σχολή», *The Classical Quarterly* 30 (1936), 182-187; W. Theiler, «Bau und Zeit der aristotelischen Politik», *Museum Helveticum* 9 (1952), 65-78.

[270] Cf. E. Barker, *Political Theory...*, págs. 443 s; R. Morrow, «Aristotle's comments...», pág. 161, nota 1; para la relación de la *Política* con las *Leyes*, cf. W. Theiler, «Bau...»; para la influencia de la noción de ley sobre Aristóteles, véanse H. Cairns, *Legal philosophy...*, págs. 79, 92 s., 96 ss., 106, 115 s.; F. L. Lisi, *Einheit...*, págs. 365-368.

[271] Cf. R. Morrow, «Aristotle's comments...», págs. 158, 161s.

nacimiento a través de los numerosos comentarios a la *Política*[272]. Mas los rastros de la influencia de las *Leyes* en el pensamiento aristotélico no se limitan a ese tratado. Tanto la *Ética eudemia* como la *nicomáquea* muestran profundas huellas del último Platón, en especial en la concepción de *phrónēsis* y en la clara división entre la moralidad de la generalidad, basada en la costumbre y la ley y la ética propiamente filosófica fundada en el conocimiento[273]. Una amplia recepción tuvo ya en la Antigüedad la innovación de los preámbulos de las leyes. Se encuentran imitaciones en el neopitagorismo, a través de los preámbulos fraguados a partir del texto platónico de los legisladores míticos Zaleuco y Carondas, y en el estoicismo[274].

Algo similar sucede con otro pensador influyente en la tradición occidental, Cicerón. Éste afirma explícitamente la inspiración platónica de su diálogo *Acerca de las leyes* (I 13-15)[275]. La acción transcurre, como en el platónico, durante un día de verano (II 69). El género y la finalidad del escrito también provienen del tratado platónico. Las *Leyes* son la fuente más utilizada, sobre todo I, IV y XII[276]. A lo

---

[272] Una visión panorámica de la recepción de la *Política* puede encontrarse en M. GRABMANN, *Die mittelalterlichen Kommentare zur Politik des Aristoteles*, Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Philos.-hist. Klasse 1943, 10, Múnich, 1943 y J. DUNBABIN, «The reception and interpretation of Aristotle's *Politics*, N. KRETZMANN, A. KENNY, J. PINBORG (eds.), *The Cambridge history of later Medieval philosophy, from the rediscovery of Aristotle to the disintegration of Scholasticism 1100-1600*, Cambridge, 1982, 723-737.

[273] Cf. F. EGERMANN, «Platonische Spätphilosophie und Platonismen bei Aristoteles», *Hermes* 87 (1959), 133-142.

[274] K. KÖLBLE, *Die platonischen Gesetzesproömien und ihr Nachleben*, Friburgo, 1923, págs. 38-88.

[275] Cf. K. KÖLBLE, *Gesetzesproömien...*, págs. 89-95; H. CAIRNS, *Legal philosophy...*, pág. 130.

[276] Cf. P. MACKENDRICK, *The philosophical books of Cicero*, Londres, 1989, pág. 78.

largo de la obra, Cicerón intenta guiarse por la idea platónica de justicia, aunque es innegable la influencia estoica[277], especialmente en su concepto de ley natural[278]. Asimismo, adopta la innovación del preámbulo de las leyes (II 14-15). En el código de leyes religiosas (II 19-22), toma algunos aspectos provenientes de las *Leyes* como la interdicción de los cultos privados (II 26a), la prohibición de que los que han cometido pecado realicen ofrendas (II 41; cf. *Leyes* IV 716d-e), el capítulo de las ofrendas a los dioses (II 45; cf. *Leyes* XII 955e-956b), la regulación de los ritos funerarios (II 67-68; cf. *Leyes* XII 958d-e), pero en general se trata de aplicar la concepción platónica a la realidad romana, intentando un retorno a la religión tradicional. Lo mismo puede decirse del tercer libro, donde parece haber adoptado la fórmula de una legislación basada en la forma arcaica del estado. También puede observarse un eco en la idea de la influencia de la música en la ética y en que los antiguos griegos habían legislado con severidad contra las innovaciones en música, ya que éstas llevaban a la destrucción del orden político y al cambio de las leyes (II 38-39). Del mismo modo, se ha señalado la influencia del tercer libro de las *Leyes* en la así llamada «arqueología» de la *República* ciceroniana (II 2, 4-37, 63)[279], pero especialmente en un tema fundamental de los dos primeros libros que diferencia al

---

277 Cf. A. Laks, «Prodige ...», pág. 13.

278 M. Pohlenz, «Der Eingang von Ciceros Gesetzen», *Philologus* 93 (1938), 103; H. Cairns, *Legal philosophy...*, págs. 132-143; M. Valente, *L' éthique stoïcienne chez Cicéron*, París-Porto Alegre, 1956, págs. 61-63, quien sostiene que la influencia principal en el tratado proviene del filósofo estoico Panecio; P. MacKendrik, *Philosophical books...*, pág. 78.

279 J. L. Ferrary, «L' archéologie du *De re publica* 2, 2, 4-37, 63: Cicéron entre Polybe et Platon», *The Journal of Roman Studies* 74 (1984), 87-98.

planteamiento de Cicerón del de Polibio. Para Cicerón, como para el ateniense en el tercer libro de las *Leyes*, no se trata de crear un sistema de equilibrio entre los distintos poderes, sino de lograr una mezcla apropiada de dos pincipios, el de mando y el de libertad[280].

La influencia del diálogo en la metafísica y la teología posterior a Platón comienza ya en la Academia antigua y en el Perípato. La teoría del intelecto de la obra influye directamente en Filipo de Opunte y Aristóteles[281]. En el platonismo medio, el libro X tiene una amplia recepción en la prueba de la existencia de dios[282]. Se sabe que al final de la Antigüedad existieron comentarios neoplatónicos a toda o a parte de la obra. Siriano lo hizo al libro X (Simplicio, *Comentario a los cuatro primeros libros de la Física de Aristóteles* 618, 24-27, Diels [CAG IX]; Damascio, *De los primeros principios* 30, 12 Ruelle). Supuestamente, también Proclo y Damascio escribieron comentarios, el último quizá sólo al libro III[283]. No faltaron las variadas y amplias influencias en los pensadores cristianos, entre las que destacan, entre otras, la concepción de la providencia divina del libro X sobre el *De los principios* de Orígenes y el libro VII de las *Misceláneas (Strōmateîs)* de Clemente de Alejandría[284].

---

[280] J. L. Ferrary, «Cicéron...», pág. 93.

[281] E. Dönt, «Bemerkungen zu Platons Spätphilosophie und zu Philipp von Opus», *Wiener Studien* 78 (1965), 56.

[282] W. Theiler, *Forschungen zum Neuplatonismus*, Quellen und Studien zur Geschichte der Philosophie 10, Berlín, 1966, 16 ss.

[283] Kl. Schöpsdau, «Einleitung...», 145, n. 119.

[284] Cf. F. Solmsen, «Providence and the souls: a Platonic Chapter», *Museum Helveticum* 26 (1969), 229-251. A. H. Armstrong, «The gods in Plato, Plotinus, Epicurus», *The Classical Quarterly* 32 (1938), 191-196 niega alguna influencia del Platón y, en especial, del libro X de las *Leyes* sobre el *De la providencia* de Plotino. Para la abundante utilización

Durante la edad media, el diálogo influyó principalmente de manera indirecta a través de las obras de Cicerón, Agustín y Boecio, pero eso no impidió que la recepción de algunas de sus ideas fuera amplia y profunda. También pueden encontrarse sus huellas en las concepciones políticas de los países islámicos, en especial a través del resumen árabe que realizó el filósofo turco Al-Farabi *(ca.* 878-*ca.* 950)[285]. Se ha señalado ya la forma en que la Iglesia adoptó concepciones platónicas que plasmaron más de mil años de historia occidental y cómo la teología que se expone en el libro X, así como la persecución de los heréticos son algunas de las ideas que han influido profundamente en el cristianismo medieval[286]. A finales del imperio bizantino, el intento de restauración del paganismo del círculo de Pletón tuvo una fuente de inspiración tanto práctica como teórica en el diálogo platónico. El programa que recogía el *Tratado sobre las leyes* de Pletón se conserva sólo fragmentariamente, pero es posible vislumbrar la fuerte impronta de la obra homónima de Platón[287]. Sobre la *Utopía* de Tomás Moro, que

---

del texto de las *Leyes* por Teodoreto (cita todos los libros a excepción de VII-IX y la *Epínomis),* cf. É. des Places, «Le Platon de Théodoret. Les citations des *Lois* et de l' *Épinomis, Revue des Études Grecques* 68 (1955), 171-18; «La tradition patristique de Platon (spécialement d' après les citations des *Lois* et de l' *Épinomis* dans la *Préparation évangélique* d'Eusèbe de Césarée)», *Revue des Études Grecques* 80 (1967), 391-394.

[285] Cf. R. Walzer, «On the legacy of the classics in the Islamic world», *Festschrift B. Snell. Zum 60. Geburtstag am 18. Juni 1956 von Freunden und Schülern überreicht,* Múnich, 1956, pág. 191. El texto ha sido editado por F. Gabrielli, *Alfarabius. Compendium Legum Platonis,* Plato Arabus 3, Londres, 1952.

[286] E. Barker, *Political Theory...,* pág. 410.

[287] Cf. Pletón, *Tratado de las Leyes. Memorial a Teodoro,* estudio preliminar, traducción y notas de F. L. Lisi y J. Signes, Madrid, 1995.

se estructura en parte en polémica con la *República*[288], el diálogo influye tanto directamente como a través de la obra de Pletón. Mientras que la posición de Moro respecto de la propiedad es más radical que la del Platón de la *República,* su versión del comunismo absoluto puede reflejar una interpretación de ciertos pasajes de las *Leyes* (V 739a-e). Como las *Leyes,* permite a las mujeres ocupar sólo ciertas magistraturas y acompañar a los hombres a la guerra. Su sugerencia de que los novios deben verse desnudos antes del casamiento es un eco claro de un pasaje platónico (VI 772a). Moro tuvo presente las *Leyes* más que la *República* cuando se trató de describir los detalles concretos de su estado[289]. Ambos diálogos tuvieron también una importancia decisiva en el pensamiento de Rousseau. Algunas ideas básicas del *Contrato Social,* como que el hombre es un animal movido por el apetito y el instinto que necesita del estado y la ley para llegar a ser verdaderamente un hombre (I 8) o la soberanía de la ley, el legislador como consejero, su rechazo al comercio marítimo, etc., son ecos de pasajes de las *Leyes*[290].

La recepción del diálogo puede rastrearse no sólo en las imitaciones literarias, reescrituras, citas o polémicas. También ha tenido una larga y prolongada influencia en el terreno de las ideas, de manera directa en ocasiones o, las más, de forma indirecta a través de otros pensadores que influyen, a su vez, en otras épocas. En este aspecto hay tres vías importantes de transmisión de las ideas contenidas en el tratado: el aristotelismo, el estoicismo y el cristianismo.

---

[288] B. Bradshaw, «Transalpine humanism», J. H. Burns (ed.), *The Cambridge history of political thought,* 1400-1700, Cambridge-Nueva York-Melbourne, 1991, págs. 109-125.

[289] E. Barker, *Political Theory....,* pág. 451, nota 1.

[290] E. Barker, *Political Theory....,* págs. 443, 452 ss.

La interpetación de la ley que aparece en la obra ha tenido una amplia recepción y ha determinado, en gran medida, la noción estoica de ley como orden racional y, en especial, la idea de ley natural que sólo puede surgir a partir de la especulación platónica, tal como se encuentra sistematizada principalmente en las *Leyes*[291]. A través de los estoicos influye en los pensadores romanos —un ejemplo interesante de doble influencia, directa e indirecta, es el tratado de Cicerón *Sobre las leyes* antes mencionado[292]— y sobre los pensadores cristianos de la Edad Media y el Renacimiento. La idea de la ley como una medida, un justo medio entre dos extremos, que aparece a lo largo de todo el diálogo (IV 712a-716d; V 728c-e; VII 788d-790a, etc.), se encuentra en la definición de Tomás de Aquino de la ley como «una cierta regla y medida según la cual alguien es inducido a actuar o apartado de la acción» *(Suma teológica,* I 2, 90, a. 1) y, a través de él, en toda la filosofía escolástica. En España se manifiesta de manera característica en la definición de la ley que ofrece Francisco Suárez como medida del arte y, en especial, como «una cierta medida de los actos morales, de tal manera que si se conforman a ella tienen rectitud moral y si no se adecuan a ella, son depravados» *(Sobre las leyes* I 1, 5). Lo mismo puede afirmarse de la dependencia que establece Platón de la ley de la razón y de la divinidad y la idea posterior que vuelve a aparecer en la noción cristiana

---

[291] Para la influencia de la noción de ley platónica en la filosofía clásica posterior, cf. F. L. Lisi, *Einheit...*, págs. 365-372. H. Cairns, *Legal philosophy...*, pág. 44 y G. R. Morrow, *Plato's Cretan city...*, pág. 565, sostienen una influencia directa de Platón sobre los estoicos en la noción de ley natural. Para las diferencias entre la concepción del filósofo ateniense y la estoica, cf. especialmente F. L. Lisi, *Einheit...*, págs. 370 ss.

[292] Cf. *supra*, págs. 118 ss.

de ley natural como dependiente de la razón divina[293]. Relacionada con esa idea está también la filosofía hegeliana de la ley fundada en la razón[294].

La idea de que la finalidad de la guerra debe ser alcanzar la paz y que ésta debe ser el fundamento de la legislación[295], tuvo una amplia fortuna. Recogida por Aristóteles en la *Ética Nicomáquea* (X 7, 1177b4-6) y Cicerón *(Del deber* [*de officiis*] I 9, 35), recibe un tratamiento extenso en Agustín de Hipona que parece parafrasear el argumento principal del pasaje platónico *(La ciudad de Dios* XIX 12, 1)[296], se incorpora en la problemática de la guerra justa a través de Tomás de Aquino *(Suma teológica* II 2, 40, art. 1. 4), donde ha de tener una amplia recepción en la edad media, hasta alcanzar su punto culminante durante la conquista de América en los trabajos de la escuela de Salamanca con Francisco de Vitoria, Domingo de Soto y otros eruditos salmantinos. La doctrina de la guerra justa fue profundizada por Suárez y desemboca en el tratado de Hugo Grocio *Sobre el derecho de guerra y de paz* que es considerado comúnmente el origen de la teoría política moderna[297]. El

[293] H. Cairns, *Legal philosophy...*, pág. 173 ss. Para el problema del derecho natural y la noción de ley en la Edad Media y el Renacimiento, cf. D. E. Luscombe, «Natural morality and natural law», N. Kretzmann, A. Kenny, J. Pinborg (eds.), *The Cambridge history of later Medieval philosophy, from the rediscovery of Aristotle to the disintegration of Scholasticism 1100-1600,* Cambridge, 1982, 705-719.

[294] H. Cairns, *Legal philosophy...*, págs. 547 s.

[295] Esta idea que se encuentra en la base de la discusión del primer libro, tiene su expresión clásica en 628d-e; VII 803d.

[296] Pueden encontrarse ecos de esta idea en *Epístola* CLXXIX 6.

[297] La temática de la guerra justa surge de las circunstancias históricas concretas imperantes en la Edad Media y la influencia del texto Platónico se da, principalmente, a través de la obra de Agustín y su recepción en Tomás de Aquino y los decretalistas. Para una visión panorámica del problema de la guerra justa en la filosofía medieval y moderna, cf. J.

mismo pensamiento aparece también en la *Utopía* de Tomás Moro[298].

La doctrina de la constitución mixta que encuentra su primera formulación clara en las *Leyes* influye en Polibio y, a través de él, en la Edad Media hasta Montesquieu y los teóricos de la época moderna[299]. Su idea básica, la de un sistema fundado en un equilibrio de poderes, es actualmente uno de los pilares fundamentales del estado de derecho. Para Platón, Esparta era una concreción histórica de ese ideal. Polibio y Cicerón vieron en Roma la encarnación del sistema mixto y en él la clave del éxito de la república romana. La idea contribuyó a cimentar el mito de la república veneciana a comienzo del renacimiento. El humanista Pier Paolo Vergerio en su *De republica Veneta,* escrito alrededor 1400, sostenía que Venecia era una aristocracia, pero no convencional porque contenía tanto elementos populares como monárquicos, una verdadera constitución mixta[300]. Esta interpretación se hizo popular entre otros humanistas. A comienzos de la década de 1450, el emigrado griego Jorge de Trebizonda remontaba, en su traducción de las *Leyes,* la idea de la constitución mixta que se aplicaba a Venecia al

---

BARNES, «The just war», N. KRETZMANN, A. KENNY, J. PINBORG (eds.), *The Cambridge history of later Medieval philosophy, from the rediscovery of Aristotle to the disintegration of Scholasticism 1100-1600,* Cambridge, 1982, págs. 771-774.

298 B. BRADSHAW, «Transalpine...», págs. 116 s.

299 G. R. MORROW, *Plato's Cretan city...,* pág. 539 s.; R. F. STALLEY, *Introduction ...,* pág. 185. Sobre la temática de la constitución mixta y la posible influencia de las *Leyes,* cf. K. VON FRITZ, *The theory of the mixed constitution in antiquity,* Nueva York, 1954 y G. J. D. AALDERS, *Die Theorie der gemischten Verfassung in Altertum,* Amsterdam, 1968.

300 Q. SKINNER, «Political philosophy», en CH. B. SCHMITT *et alii* (eds.), *The Cambridge history of Renaissance Philosophy,* Cambridge-Nueva York-Melbourne, 1988, pág. 487.

análisis platónico de Esparta. Para Trebizonda, la república veneciana constituía la realización en la práctica del ideal platónico de la constitución mixta[301]. Una clara influencia de las *Leyes* puede verse en la obra de Francesco Patrizi da Siena *Sobre la república (De institutione reipublicae*, 1594), sostiene que la monarquía, aun siendo la mejor forma de gobierno, puede degenerar y la mejor constitución es aquella que está «mezclada de toda clase de hombres (I 4) y en la que no impera el poder arbitrario, sino «sólo la ley gobierna» (I 5). Las influencias de las *Leyes* también están claramente presentes en su otra obra *Acerca del reino y la institución de la monarquía (De regno et regis institutione,* 1594)[302]. En la época moderna, la innovación platónica del preámbulo de la ley ha tenido una perdurable influencia en la teoría legal[303], entre otros en Francis Bacon[304]. Se ha señalado también la impronta de la obra en un aspecto central en la concepción antropológica de la Edad Moderna, el hombre como máquina, en especial en algunas expresiones de esa idea en Descartes y Hobbes[305]. Hay que señalar, empero, que las bases para semejante atribución no parecen ser

---

[301] La misma línea de interpretación puede observarse en el *De bene instituta re publica* de DOMENICO MOROSINI escrito alrededor de 1500, en *De magistratibus Venetorum* de GASPARO CONTARINI publicado póstumo en 1543 y en el *Della Republica* de ANTONIO BRUCIOLI (después de 1522), cf. N. RUBINSTEIN, «Italian political thought, 1450-1530», J. H. BURNS (ed.), *The Cambridge history of political thought, 1400-1700,* Cambridge-Nueva York-Melbourne, 1991, pág. 36.

[302] N. RUBINSTEIN, «Italian...», 33 s.

[303] Para la influencia de la innovación platónica del preámbulo, cf. K. KÖLBLE, *Gesetzesproömien...*

[304] H. CAIRNS, *Legal philosophy...*, pág. 242.

[305] M. CALEO, «Nómos e Nómoi», *Rendiconti dell' Accademia di Archeologia, Lettere e Belle Arti di Napoli* 61 (1987-1988), págs. 192 ss., remonta la idea moderna a la alegoría de las marionetas (I 644d-645c).

demasiado sólidas. Es interesante mencionar que el jurista inglés Jeremy Bentham fue ampliamente influido por la obra y sostenía que debían convertirse en libro de texto[306].

La idea del diálogo que sin dudas ha tenido una repercusión más significativa para el estado democrático moderno es la idea del imperio de la ley[307]. Sobre ella se fundamenta el estado de derecho y es el origen de las nociones modernas de igualdad entre los ciudadanos y de justicia distributiva. En ese sentido, la influencia de las *Leyes* se encuentra en el fundamento de la democracia moderna en tres conceptos que le son esenciales: democracia representativa, imperio de la ley y equilibrio de poderes. En este campo, su influencia se deja sentir hasta en K. Popper, el teórico moderno que ha tenido una de las posiciones más críticas a la obra de Platón[308]. La idea de impedir los extremos de pobreza y riqueza y de educar y asistir a los sectores más pobres que es uno de los pilares del estado social, se origina en las *Leyes*.

2. *Influencia práctica*

Difícilmente comprobable, pero una y otra vez mencionada, es la influencia que ha tenido la obra en la política

---

[306] H. Cairns, *Legal philosophy...*, pág. 53; cf. G. R. Morrow, *Plato's Cretan city...*, pág. 555.

[307] La noción platónica no es sino una radicalización de la idea griega, ya que Platón formula por primera vez la idea de ser esclavo de la ley (cf. VI 762e) y de que los gobernantes deben ser sirvientes y esclavos de la ley (IV 715d).

[308] Correctamente critica R. F. Stalley, *Introduction...*, pág. 184 s., a Popper el haberse centrado demasiado exclusivamente en la *República*, sin tomar en cuenta ideas fundamentales como el imperio de la ley o el equilibrio de poderes que Platón analiza extensamente en las *Leyes;* cf. págs. 179-185 para la crítica a la posición de Popper y T. J. Saunders, Plato, *The Laws...*, págs. 33-37.

práctica[309]. No obstante, se ha llegado a sostener que tuvo un peso general importante[310], aunque no determinado, en las ciudades estado fundadas durante la época helenística[311], en el derecho romano[312] y, a través de éste, hasta en los códigos modernos[313]. Se ha creído poder comprobar la impronta del diálogo en la constitución que se instaura en Atenas[314] después de la batalla de Queronea como parte de la reorganización del gobierno bajo Licurgo, supuesto alumno de Platón[315]. Allí aparecen por primera vez unos magistrados con el nombre de 'guardianes de la ley' con atribuciones que algunos intuyen semejantes a las de los de Magnesia y otros a las del antiguo Areópago. Esos magistrados son

---

309 Á. Sánchez de la Torre, «Un derecho...», pág. 80, niega la existencia de una influencia directa de las *Leyes* en el ordenamiento jurídico positivo.

310 J. Burnet, *Platonism...*, pág. 85.

311 C. B. Welles, «Greek city...», 88.

312 Burnet, *Platonism...*, págs. 86-93; G. J. D. Aalders, *Derde Boek...*, págs. 4 s. K. Kölble, *Gesetzesproömien...*, págs. 96-116, cree encontrar huellas de la influencia del diálogo incluso en la política práctica del imperio romano.

313 H. Cairns, *Legal philosophy...*, págs. 29, 76.

314 Según S. Dusanic, «True statesman...», especialmente 341-344, las *Leyes* son una propuesta concreta para la instauración de un joven tirano en Atenas, dentro de un programa panhelénico. Sobre el supuesto panhelenismo de Platón, cf. *quoque*, K. J. Vourveris, «Πλάτων...», 202-205.

315 Cf. V. Goldschmidt, «La théorie platonicienne de la dénonciation», *Revue de Métaphysique et de Morale* 58 (1953), pág. 363. Esta supuesta influencia no deja de ser un topos de la investigación, como muy bien ha señalado K. Trempedach, *Platon, die Akademie...*, pág. 253, nota 86. Contrariamente, R. F. Renehan, «The Platonism of Lycurgus», *Greek, Roman and Byzantine Studies* 11 (1970), 219-231, se ha pronunciado por una amplia influencia de Platón y, en especial, de las *Leyes*.

restablecidos en la constitución hecha por Demetrio Falereo, un alumno de Aristóteles, una década más tarde[316].

G. R. Morrow[317] sostiene que la organización de la educación espartana, conocida como *agōgé*[318] es una influencia de Platón sobre la constitución espartana y no a la inversa, ya que el primer testimonio que da este nombre a esa institución proviene del filósofo y luego lo adopta Aristóteles[319]. Asimismo podría verse una influencia del texto platónico en la reorganización de la institución de los intérpretes de la ley sagrada que tuvo lugar en Atenas durante el siglo IV[320]. También se ha señalado la influencia de las *Leyes* en la educación griega, en especial en la escuela[321]. La institución platónica de los guardias rurales parece tener ciertas similitudes con la efebía ática reformada por Epícrates, un ateniense perteneciente al círculo de Licurgo. La institución ática, por su parte tuvo una influencia fundamental en la escuela helenística[322], en especial, el régimen de educación pública por maestros elegidos por el estado[323]. En cierto sentido, la idea platónica de la educación integral del individuo desde antes del nacimiento ha sido ampliamente re-

---

[316] U. VON WILAMOWITZ MOELLENDORFF, *Platon*, I, pág. 556 s.; G. R. MORROW, *Plato's Cretan city...*, págs. 214 s., 232. K. TREMPEDACH, *Platon, die Akademie...*, págs. 253 s. niega que se pueda comprobar una influencia de Platón sobre este político.

[317] *Plato's Cretan city...*, pág.301, nota 14.

[318] Sobre el sistema espartano de educación, cf. D. A. MACDOWELL, *Spartan law...*, págs. 54-58.

[319] *Ética a Nicómaco* X 9, 1179b31; *Ética a Eudemo* I 4, 1215 a32; *Política* IV 5, 1292 b14, 16.

[320] R. MORROW, «Aristotle's comments...», 423.

[321] C. B. WELLES, «Greek city...», págs. 90 s.

[322] Cf. M. P. NILSSON, *Die hellenistische Schule*, Múnich, 1955, págs. 17-20; sobre la efebía cf. H.-I. MARROU, *Historia de la educación...*, págs. 228-231.

[323] H.-I. MARROU, *Historia de la educación...*, pág. 82.

cogida por la escuela moderna, en especial la educación preescolar puede encontrar en las *Leyes* uno de sus primeros antecedentes[324].

En cuanto a la supuesta influencia en otros estados helenísticos[325], se han descubierto, efectivamente, algunos indicios que parecerían apuntar en esa dirección. Inscripciones del siglo III en la Magnesia del Asia Menor atestiguan la existencia de tribus con nombres derivados de los dioses, como en la ciudad platónica. Las opiniones en este caso se dividen entre quienes suponen una influencia de la realidad política sobre el proyecto platónico[326] y lo contrario[327]. Asimismo, se han señalado posibles influencias del proyecto en los doce nombres de los meses derivados de los dioses que se encuentran atestiguados en Demetria, capital de la Magnesia tesálica fundada por Demetrio Poliorcetes a comienzos del siglo III a. C. (cf. *IG* IX 2, págs. 320 s.)[328] o en el aumento del número de las tribus en Atenas a doce[329].

Hay quienes no han dudado en afirmar que a través de las legislaciones concretas de las ciudades helenísticas, las *Leyes* influyeron ampliamente en el derecho romano, inclu-

---

[324] J. BURNET, *Platonism...*, pág. 94.

[325] Para J. BURNET, *Platonism...*, pág. 86, las *Leyes* fueron escritas para servir de guía a los muchos legisladores que la Academia envió a los estados griegos. No obstante, no se conoce suficientemente la realidad contemporánea ni la helenísticas como para llegar a conclusiones que vayan más allá de la mera especulación, cf. C. B. WELLES, «Greek city...», págs. 92 s.; A. BRUNT, «Model city ...», pág. 260; «Plato's Academy...», págs. 282-341.

[326] C. N. F. JONES «Organization...», pág. 479

[327] KL. SCHÖPSDAU, «Einleitung...», pág. 124, nota 64.

[328] F. STÄHLIN, «Magnesia», *RE*, XIX, cols. 463 s.; M. P. NILSSON, *Die Entstehung und religiöse Bedeutung des griechischen Kalenders*, 2.ª edición, Lund, 1962, pág. 59; KL. SCHÖPSDAU, «Einleitung...», pág. 124, nota 62.

[329] C. RITTER, *Gesetze...*, II, pág. 129, nota **.

so en la formación de esa clase de juristas profesionales que eran los jurisconsultos en la Roma imperial[330]. También se ha señalado ya en numerosas ocasiones que una de las influencias más perdurables del diálogo platónico se da, conjuntamente con la de la *República,* en la Iglesia como institución y, en especial, durante la Edad Media[331]. En concreto, la innovación de los preámbulos está presente en los documentos papales e imperiales[332]. J. Boisset sostiene que el diálogo ha influido de manera decisiva en la constitución ginebrina bajo Calvino[333]. En la doctrina penal, se ha señalado en repetidas oportunidades la repercusión de la distinción platónica entre los diferentes delitos cometidos con premeditación o bajo la influencia de la ira[334]. La introducción del preámbulo en la ley ha tenido una amplia recepción en los códigos modernos[335], en especial se ha subrayado la importancia de esta concepción para la práctica legislativa de la España contemporánea[336]. No falta quien haya visto correspondencias entre la ley de aguas *(Water Act)* promulgada en los EE. UU. en 1945 y las disposiciones platónicas del libro VIII[337]. Por último, no deja de ser interesante se-

---

[330] G. R. MORROW, «Nocturnal council...», 243.

[331] C. RITTER, *Gesetze...*, I, págs. VI s.; E. BARKER, *Political Theory...*, págs. 410, 447 s.

[332] K. KÖLBLE, *Gesetzesproömien...*, pág. 117.

[333] J. BOISSET, «La Genève de Calvin et l' État des *Lois», Revue Philosophique de la France et de l'étranger* 147 (1957), 365-369.

[334] Cf. J. J. THONISSEN, *Le droit pénal de la République athénienne,* Bruxelles-Paris 1875, págs. 430-433, *vid. quoque* pags. 436-442 para la influencia sobre la teoría de la pena.

[335] H. CAIRNS, *Legal philosophy...*, págs. 51 s.

[336] H. CAIRNS, *Legal philosophy...*, págs. 50 s. Se ha afirmado lo mismo de la legislación inglesa y estadounidense (G. R. MORROW, *Plato's Cretan city...*, pág. 554).

[337] C. N. BROMEHEAD, «Plato and the law of water supply», *Geographical Journal* 108 (1946), 123-125.

ñalar que St. Lange[338] creyó haber encontrado paralelos entre el sistema político descrito en las *Leyes* y la sociedad tasmana, paralelos, por cierto muy vagos y de dudosa validez.

VII. HISTORIA DEL TEXTO

1. *Transmisión manuscrita*[339]

Sólo se conservan tres papiros con fragmentos de las *Leyes*, el más antiguo del siglo I a. C. [340]. Entre los ma-

[338] «A present-day Platonic community», *The Classical Journal* 31 (1935-1936), 249-251.

[339] En Bizancio existían por lo menos tres ediciones completas de las obras de Platón: la de Focio, patriarca de Constantinopla entre 857-867 y 877-886, que estaba dividida en dos códices (uno que contenía los 28 diálogos correspondientes a las primeras siete tetralogías de Trasilo y otro con las tetralogías octava y la novena, las *Definiciones* y los diálogos espurios), otra más reciente que se conserva en parte en un códice parisino (A) y la de Aretas de Patras, más tarde arzobispo de Cesarea († después de 933). También existían otras ediciones, algunas antiguas, que han influido en las variantes de manuscritos más recientes. La tradición manuscrita de los códices platónicos se encuentra analizada en H. ERBSE, «Überlieferungsgeschichte der griechischen klassischen und hellenistischen Literatur». Cf. H. HUNGER *et alii, Geschichte der Textüberlieferung der antiken und mittelalterlichen Literatur*, Zúrich, 1961, págs. 258-262. La recensión del texto platónico desde la Antigüedad ha sido descrita por M. WOHLRAB, «Platonhandschriften...», págs 657-661; O. IMMISCH, *De recensionis Platonicae praesidiis atque rationibus*, Programm König Albert-Gymnasium zu Leipzig 1902/1903, Leipzig, 1903; H. ALLINE, *Histoire du texte...*; y E. BICKEL, «Geschichte und Recensio des Platontextes», *Rheinisches Museum* 92 (1944), 97-159. Según L. G. WESTERINK, «Das Rätsel der untergründigen Neuplatonismus», en D. HARLFINGER (ed.), Φιλοφρόνημα. *Festschrift für Martin Sicherl zum 75. Geburtstag. Vom Textkritik bis Humanismusforschung*, Paderborn-Múnich-Viena-Zúrich, 1990, pág. 106, 108, A pertenecía a la biblioteca de Aretas y provenía de la recensión alejandrina del texto platónico.

[340] Los papiros son *PBerol* 9766, del s. I *(Berliner Klassikertexte* 2 (1905), 53-54 = *Anonymer Kommentar zu Platons Theaitet., ed.* DIELS -

nuscritos[341], tres son los códices más importantes[342]. El más antiguo y el principal es el *Parisinus Graecus* 1807

SCHUBART, 2. Anhang, págs. 53 s.; contiene VIII 832e-837c resumido), *POxy* (s. III d. C.) I, 23 (págs. 50-52, contiene: col. I IX 862b [sólo final de línea], col. II-III: IX 862b-863c) y *P. Harris* 42 (J. E. POWELL, *The Rendel Harris Papyri of Woodbroke College, Birmigham,* Cambridge 1936, pág. 30, contiene VII 797a2-b2). También se ha conservado una referencia a V 747b6 en un glosario del III d. C. *s. v. allókopos* en el *POxy* XVIII (págs. 110-113); cf. KL SCHÖPSDAU, «Einleitung...», pág. 144, nota 116. El *PBerol* 9766 y el *POxy* I, 23 provienen, según F. DELLA CORTE, «Otto papiri...», pág. 404, de la misma mano y considera que pueden ser no de las *Leyes,* sino del resumen que Aristóteles había hecho de la obra (pág. 406). Una visión general sobre los papiros con textos de las obras de Platón que se han encontrado en Egipto puede obtenerse consultando P. J. SIJPESTEIJN, «Die Platon-Papyri», *Aegyptus* 44 (1964), 26-33.

[341] L. A. POST, *The Vatican Plato and its relations,* Middletown, Conn., 1934, págs. 1-4, ha publicado una lista de los manuscritos de las *Leyes.* Listas y elencos de los manuscritos platónicos pueden encontrarse en C. LUCZAKOWSKI, «Index codicum Platonicorum», *Spravosdanje Direkzib P. K. Gymnasi Akademitschnoi bo Lbob 1880/1881,* 3-58; L. A. POST, *Vatican Plato...,* págs. 65-92 (con breve descripción y mención de Papiros y versiones); R. S. BRUMBAUGH-R. WELLS, *Plato manuscripts. A catalogue of microfilms in the Plato Microfilm Project,* New Haven, 1962; *The Plato Manuscripts. A new index prepared by the Plato Microfilm Project of the Yale University Library,* New Haven, 1968; N. G. WILSON, «A list of Plato manuscripts», *Scriptorium* 16 (1962), 386-395. Una lista incompleta, especialmente en lo que se refiere a los manuscritos españoles, ofrece M. WOHLRAB, «Platonhandschriften...», págs. 666-722.

[342] Para la constitución del texto actual de las *Leyes* ha tenido también una importancia fundamental la revisión parcial que llevara a cabo el filósofo León, que alrededor del 860 fue catedrático de filosofía en la Universidad de Magnaura (Escolio O^4 a *Leyes* V 743b; cf. H. ALLINE, *Histoire...,* págs. 233 s.; P. LEMERLE, *Le premier humanisme byzantin* París 1971, págs. 168 s.; J. IRIGOIN, «Survie et renouveau de la littérature antique à Constantinople [IX^e siècle]», *Cahiers de Civilisation Médiévale X^e-XII^e Siècles* 5 [1962], ahora en: D. HARLFINGER (ed.), *Griechische Kodi-*

(A) de finales del siglo noveno[343]. El segundo en importancia, el *Vaticanus Graecus* 1 (O Burnet, Ω Bekker, *olim Vaticanus* 796) combina el texto de dos familias[344]. Hasta V 746b7 pertenece a una rama independiente de la tradición, pero desde el comienzo de b8 *(mēdèn apoleípein),* coincidiendo con un cambio de tinta, es una copia de A[345]. O tiene actualmente sólo veintitrés cuaterniones de los originales cuarenta y siete. La parte perdida debe de haber pertenecido a la misma recensión que la primera

---

kologie und Textüberlieferung, Darmstadt, 1980, págs. 180 ss.; L. G. WESTERINK, «Rätsel...», pág. 110).

343 H. ALLINE, *Histoire...*, págs. 210-214.

344 Cf. el *stemma* de las *Leyes* y la *Epínomis* en L. A. POST, *Vatican Plato...*, pág. 4. El manuscrito se consideraba perdido porque, tras retornar a la Biblioteca Vaticana, había recibido una nueva signatura (F. LENZ, «Der Vaticanus Gr. 1, eine Handschrift des Arethas», *Nachrichten von der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen,* 1933, 2 Philologisch-Historische Klasse, Fachgruppe I Nr. 17, pág. 194). La descripción puede encontrarse en H. RABE, «Die Platon-Handschrift Ω», *Rheinisches Museum* 63 (1908), 235-238. É. DES PLACES, «Les manuscrits dérivées du «Platon du Vatican» pour les *Lois* et l' *Épinomis*: Oxford, Venise et Florence», *Revue de Philologie* 10 (1936), 236-248 presenta una descripción de algunos manuscritos dependientes de O: *Corpus Christi College* 96, *Venetus App. cl.* XI, 3, *Venetus* 188, *Venetus* 187, *Venetus* 184, *Laurentianus* 80.17, *Laurentianus* 59.1, *Laurentiaus* 85.9, *Laurentianus conv. soppr.* 180, *abbat. flor.* 2552, *Riccardianus* 67 y *Riccardianus* 84. Una visión general de los manuscritos de las *Leyes* anterior al redescubrimiento de O puede encontrarse en A. JORDAN, «Zu den Handschriften des Plato», *Hermes* 12 (1877), 161-169.

345 L. A. POST, «The Vatican Plato», *The Classical Quarterly* 22 (1928), 11-15; «Some enmendations of Plato's Laws», *Transactions of the American Philological Association* 61 (1930), 29 s.; *Vatican Plato...*, pág. 5; É. DES PLACES, «Le texte des *Lois»,* Platon, *Œuvres complètes,* XI, 1, pág. CCVII; KL. SCHÖPSDAU, «Einleitung...», pág. 143; contra F. LENZ, Reseña L. A. POST, *Vatican Plato..., Gnomon* 12 (1936), 129-132.

parte actual[346]. El manuscrito fue escrito poco después que A, a fines del siglo noveno o principios del décimo[347], y hay quienes creen que es el segundo tomo del famoso códice *Bodleianus* [*Clarkianus*] *Graecus* 39, escrito en el año 895 por Juan Calígrafo para Aretas[348]. Ambos manuscritos han sido corregidos por diferentes manos. A^2 y O^2 son correcciones de manos anónimas y fueron hechas poco después de la copia. Las correcciones correspondientes a A^3 y O^3 pertenecen a la misma mano, que algunos investigadores atribuyen al erudito

[346] Según L. A. Post, «Some enmendations...», 29, esta parte contenía por lo menos la *República*, el *Timeo*, el *Critias* y el *Minos*. Según los cálculos de H. Erbse, «Überlieferungsgeschichte..., 258, contenía las tetralogías VII y VIII y el diálogo *Minos*.

[347] L. A. Post, «The Vatican Plato...», 11; P. Lemerle, *Premier humanisme...*, pág. 215. Según Post O tiene una laguna en V 745a-c. Una colación del manuscrito revela que este dato es falso. Este dato es corregido en L. A. Post, «The Vatican Plato...», 11.

[348] F. Lenz, «Vaticanus Gr...», 202 s.; reseña Post, *Vatican Plato...*, pág. 9; H. Erbse, «Überlieferungsgeschichte...», 260; J. Bidez, «Aréthas de Césarée éditeur et scholiaste», *Byzantion* 9 (1934), 392 s.; P. Lemerle, *Premier humanisme...*, pág. 214. Contra esta identificación, E. Drerup, «Paläographisches zum Autor περὶ ὕψους, zu Platon und Demosthenes», *Mnemosyne*, Ser. 3 vol. 3 (1935/1936), 73. L. A. Post, «The Vatican Plato...», 8, considera que O corresponde sólo en parte al segundo tomo del *Bodl. Graec.* 39. Post había identificado anteriormente la mano que copió O con la de Baanes, el notario de Aretas (L. A. Post, «The Vatican Plato...», 14 s.), pero su tesis fue contestada por T. W. Allen, «Vaticano Greco I», *The Classical Quarterly* 22 (1928), 75 s. Si O^3, la mano que completó la laguna del libro VI en A y O, es realmente del siglo IX, hay que suponer que existía una familia de manuscritos con esa laguna, dado que la versión armenia que hizo Gregorio Magistro alrededor del 1000 presenta esa misma laguna, cf. *infra,* nota 393. H. Alline, *Histoire...*, pág. 209, nota 2, supone que la laguna podría deberse a que el patriarca Focio habría eliminado el pasaje de su ejemplar, al que considera arquetipo de A.

bizantino Aretas de Patras[349], para quien fue escrito O[350]. En A aparecen otras tres correcciones. La primera pertenece a Constantino, metropolitano de Hierápolis en Frigia, las otras dos son del siglo XV[351]. Por su parte, O presenta otras correcciones: O^4, de una mano del siglo X u XI [352] que tenía acceso a las variantes de un ejemplar proveniente con probabilidad de Focio[353]. Estas variantes coinciden en muchos casos con las de A antes de la corrección realizada por el copista, lo que ha dado lugar a la sospecha de que A o bien es una copia del ejemplar de

---

[349] F. LENZ, reseña POST, *Vatican Plato...*, pág. 129; J. BIDEZ, «Aréthas...», pág. 394; É. DES PLACES, «Deux témoins du texte des *Lois* de Platon», *Wiener Studien* 70 (1957), (= *Festschrift Karl Mras),* 256-259; «Texte...», pág. CCVIII; H. ERBSE, «Überlieferungsgeschichte..., págs. 258-259; A. CARLINI, *Studi sulla tradizione antica e medievale del Fedone,* Roma, 1972, pág. 146, nota 6. Contra esta interpretación de pronuncia L. A. POST, *Vatican Plato...*, pág. 9, nota 7. Tampoco lo atribuye a Aretas L. G. WESTERINK, «Rätsel...», pág. 117.

[350] H. ERBSE, «Überlieferungsgeschichte...», pág. 258; J. IRIGOIN, «Survie...», pág. 192. N. WILSON, «A list...», pág. 391, afirma que el copista de O es el mismo que el del *Parisinus Graecus* 2935 (Demóstenes) y que los escolios provienen probablemente de la mano de Aretas. Los datos sobre el contenido del manuscrito que consigna Wilson son incompletos, ya que faltan las *Leyes* y la *Epínomis.*

[351] E. DES PLACES, «Texte...», págs. CCX-CCXI.

[352] L. A. POST, *Vatican Plato...*, págs. 5, 10; KL. SCHÖPSDAU, «Einleitung...», pág. 143; E. DES PLACES, «Texte...», pág. CCXI, data esa mano en el siglo XI o XII.

[353] H. ALLINE, *Histoire...*, pág. 206; P. LEMERLE, *Premier humanisme...*, págs. 207 ss.; H. ERBSE, «Überlieferungsgeschichte..., pág. 258; KL. SCHÖPSDAU, «Einleitung...», 143. P. LEMERLE, *Premier humanisme...*, pág. 191, nota 49, expresa sus reservas acerca de la pertenencia a Focio del manuscrito que se cita como del patriarca, dado que se trata de una abreviatura que podría interpretarse también como «el libro del patriarcado», haciendo una referencia a un ejemplar perteneciente a la biblioteca del patriarcado.

Focio[354] o que tanto A como el ejemplar de Focio provienen del mismo arquetipo[355]. Los restantes manuscritos existentes dependen de uno de estos dos códices[356], excepción hecha del *Palatinus Graecus* 173 (P) que, aunque copiado entre los siglos x y xi de un arquetipo diferente de O, no tiene mucho valor como testimonio[357]. Por último, sólo tiene cierta importancia un manuscrito perteneciente a Besarión, el *Marcianus Graecus* 1022 *(olim* 188, K), del siglo xiv y dependiente de O a través del *Vaticanus Graecus* 1031 (copiado alrededor de 1300), por sus correcciones que representan una tradición independiente que se remonta a la edición de Focio (K^c)[358]. Dado que la tradición manuscrita proviene fundamentalmente de un arquetipo de manera

---

354 Para A. CARLINI, «Linee...», 214, se trata del mismísimo ejemplar de Focio.

355 Por la dependencia del texto de Focio se han pronunciado H. ERBSE, «Überlieferungsgeschichte..., 258; J. IRIGOIN, «Survie...», 190 ss.; A. CARLINI, *Studi...*, págs. 90, 146; É DES PLACES, «Le texte...», 24. Contra la dependencia directa de la edición de Focio, está J. MOORE-BLUNT, *Platonis Epistulae,* edidit., J. M. B., Leipzig, 1985, pág. VIII. L. A. POST, *Vatican Plato...*, pág. 6, no considera necesario suponer que el original era anterior al siglo IX. El original de A parece haber tenido dos columnas por folio de 42 líneas de 16 a 21 letras cada una. El manuscrito estaba escrito en unciales (L. A. POST, *Vatican Plato...*, págs. 6, 12). F. LENZ, reseña POST, *Vatican Plato...*, págs. 129 s. duda, de que el códice de Focio y el original de AO pertenecieran a la misma recensión.

356 De A dependen dos copias, una ahora en Leiden *(Vossianus Graecus.* fol. 74) y otra en Módena *(Estensis Graecus* 114). Los restantes son copias de O. Cf. L. A. POST, «Vatican Plato...», págs. 15-47; «Some enmendations...», págs. 30 s.; F. LENZ, reseña POST, *Vatican Plato...*, págs. 132 s., ha expresado escepticismo acerca de la interpretación de Post.

357 Este manuscrito contiene sólo dos fragmentos IV 715e-718a y V 727a-732d.

358 H. ERBSE, «Überlieferungsgeschichte...», 260.

completa y sólo parcialmente de otra familia, la representada por la primera parte de O, es de especial importancia la tradición indirecta, en la que tiene un lugar preponderante la *Preparación evangélica* de Eusebio donde se conserva la mayoría de las citas de las *Leyes*[359].

2. *Ediciones*[360]

La edición príncipe[361] del texto griego apareció en la obra completa de Platón que editó Aldo Manucio en colaboración con Musuro en septiembre de 1513[362]. La segunda aparece en Lovaina junto con el *Minos*[363]. La tercera se publica también en una edición de la obra completa de Platón

[359] Cf. É DES PLACES, «Les *Lois* de Platon et la *Préparation Évangelique* de Eusèbe de Césarée», *Aegyptus* 32 (1952), 223-231; «Deux témoins...», 254 ss.; «Tradition patristique...», 385-394.

[360] Este apartado no pretende presentar un panorama exhaustivo de todas las ediciones del texto, sino indicar someramente las más significativas.

[361] A. GRAFTON, «The availability of ancient works», en CH. B. SCHMITT *et alii* (eds.), *The Cambridge history of Renaissance philosophy,* Cambridge-Nueva York-Melbourne, 1988, pág. 786, sostiene, sin dar ningún testimonio que avale su afirmación, que el texto griego fue impreso por primera vez en 1499.

[362] *Omnia Platonis Opera,* II, Venecia 1513, págs. 194-365. La aldina se basa en un códice veneciano *(Marcianus* 184) del siglo XV y uno florentino *(Laurentianus* 85.9), del mismo siglo; M. WOHLRAB, «Platonhandschriften...», 661.

[363] *Platonis Minos, sive de lege, De legibus, seu de legum latione, libri 12. Appendix legum, vel philosophus,* Lovaina, 1531. Esta edición, cuyo editor se desconoce, ha proporcionado muchas variantes que suelen citarse en las ediciones actuales con las abreviaturas Ed. Lov. o Lov. A menudo, el inexperto lector busca en vano a qué se refieren esas abreviaturas en el *Conspectus Siglorum,* donde suele registrarse todo tipo de obras de importancia dispar. Consta que F. A. (cf. *Leges*... II, pág. VI) sí consultó esta edición.

en marzo de 1534[364]. Fue preparada por Symon Grynäus y Johannes Oporinus y vio la luz en Basilea en la casa del editor Valder. Las variantes que presenta son producto de las conjeturas y no de la colación de nuevos manuscritos. Henricus Petri publicó la segunda edición de Basilea en 1556, una versión del texto de Valder, mejorada por Hopper que había utilizado las notas de colaciones de manuscritos italianos que le había dejado Arnold Arlen[365]. En 1578, Johannes Serranus abre una nueva época con su edición parisina del texto platónico. Él escribe las introducciones, la traducción, las notas y determina el orden de los diálogos. La constitución del texto se debe a Henricus Stephanus[366]. Esa edición se convierte en la edición canónica durante mucho tiempo.

Hay que esperar hasta el siglo XIX para alcanzar una base científica en la edición del texto. Friedrich Ast realiza a principios de siglo una edición de las *Leyes,* conjuntamente con la *Epínomis,* que fue muy importante para la constitu-

---

364 *Platonis Omnia opera cum commentariis Procli in Timaeum & Politica, thesauro veteris Philosophiae maximo. Adiectus etiam in Platonis Omnia, sententiarum & verborum memorabilium, Index*, Basilea, 1533. Las *Leyes* se encuentran en las págs. 510-535 (= 635).

365 *Platonis Omnia opera ex vetustissimorum exemplarium collatione multo nunc quam antea emendatiora. Praeterea in Platonis omnia, sententiarum et verborum memorabilium index,* Basilea, 1556, págs. 510-635.

366 *Platonis augustissimi philosophi. Omnia quae extant opera ex nova Ioannis Serrani interpretatione, perpetuis eiusdem notis illustrata: quibus & methodus & doctrinae summa breviter & perspicue indicatur. Eiusdem annotationes in quosdam suae illius interpretationis locos. Henricus Stephani de quorundam locorum interpretatione iudicium, & multorum contextus Graeci emendatio,* II, s. l., 1578, págs. 622-969.

ción del texto y por el comentario que la acompañaba[367]. Fundamento de la constitución del texto actual es la edición de Immanuel Bekker[368] que entre 1816 y 1818 publicó la versión griega junto con la traducción de Ficino y realizó una amplia labor crítica colacionando cincuenta manuscritos. Bekker incorporó muy pocas conjeturas a su texto, reproduciendo fundamentalmente las lecciones de los manuscritos[369]. Entre 1823 y 1824, aparece una nueva edición de las *Leyes* hecha por Ast, esta vez en el marco de su edición de las obras completas con traducción latina[370]. G. Stallbaum realiza entre 1821 y 1826 otra edición de la obra completa de Platón en cuatro tomos en la que añade las colaciones de Bast de manuscritos italianos y vieneses así como las de Furia de los manuscritos florentinos. Esta edición puede considerarse un complemento de la de Bekker[371]. En Zúrich, vuelve a aparecer una edición de las obras completas a cargo de Baiter, Orelli y Winckelmann[372]. Siete años más tarde, aparece en París una edición bilingüe griego-latín, con los escolios e índice, de escaso valor para la cons-

---

[367] *Platonis Leges et Epinomis. Ad optimorum librorum fidem emendavit et perpetua adnotatione illustravit D. F. Astius,* 2 vols., Leipzig, 1814 (reimpresión 1824).

[368] *Platonis ...scripta Graece omnia ad codices manuscriptos recensuit variasque inde lectiones diligenter enotavit I. Bekker, VII: Respublica VI-X, Timaeus, Critias, Leges I-II, VII: Leges III-XII,* Londres, 1826.

[369] M. Wohlrab, «Platonhandschriften...», pág. 662.

[370] *Platonis quae extstant opera. Accedunt Platonis quae feruntur scripta. Ad optimorum librorum fidem recensuit, in linguam Latinam convertit D. F. Astius. VI: Leges I-VI, VII: Leges VII-XII,* Leipzig, 1823-1824.

[371] M. Wohlrab, «Platonhandschriften...», pág. 662.

[372] *Platonis opera quae feruntur omnia recognoverunt I. G. Baiterus, I. C. Orellius, A. G. Winckelmannius,* Zúrich, 1839. En esta edición, las *Leyes* se encuentran en las páginas 541-694. La edición tiene también los escolios platónicos, un glosario y un índice de nombres.

titución del texto[373]. La edición de Hermann[374] se basó fundamentalmente en la edición de Zúrich y, para las *Leyes* consideró también el *Parisinus Graecus* 1807 (A)[375], y retornó a la ordenación de los diálogos en tetralogías según Trasilo.

Un cambio cualitativo en la constitución del texto estuvo dado por las investigaciones de Martin Schanz, el que, para su edición de los primeros seis libros del diálogo[376], se basó fundamentalmente en A, sin considerar el importante manuscrito vaticano (O)[377]. El redescubrimiento de este códice por parte de Rabe[378], que va a tener consecuencias fundamentales para la constitución del texto, no se refleja aún en el texto de Burnet[379] que tiene su apoyo fundamental en A y L y sólo ocasionalmente se sirve de O[380]. La edición que acompaña al comentario de England[381] basó su texto en la de Baiter de 1839. Algo similar sucede con el texto que

---

373 *Platonis opera ex recensione C.E. Ch. Schneideri, Graece et Latine cum scholiis et indicibus*, París, 1846. Las *Leyes* se encuentran en el tomo II, págs. 263-501.

374 *Platonis dialogi secundum Thrasylli tetralogias dispositi e recognitione C. F. Hermanni*, Leipzig, 1856-1858.

375 M. Wohlrab, «Platonhandschriften...», págs. 643, 662.

376 *Platonis quae feruntur omnia ad codices denuo collatos edidit M. Schanz, XII 1: Leges I-VI*, Leipzig, 1879.

377 L. Post, reseña *Lois...*, pág. 204.

378 H. Rabe, «Handschrift...».

379 *Platonis opera recognovit brevique adnotatione critica instruxit I. Burnet, V: Tetralogiam IX Definitiones et spuria continens*, Oxford, 1907.

380 Burnet poseía sólo la colación que Bekker había realizado en París en 1826, antes de que el manuscrito fuera devuelto a la Biblioteca Vaticana.

381 E. B. England, *Laws...*

presenta Bury[382] junto a su traducción inglesa. Bury no significó un nuevo estudio de los manuscritos existentes. Estos dos autores presentan una tendencia marcada a las conjeturas y enmiendas del texto[383].

El texto de la edición de E. des Places de la primera mitad de la obra[384] presenta ya una colación completa de O y se basa en AO con la ayuda de algunas variantes de K, ocasionalmente de P y de citas de doce escritores tardíos. Esto hace que sea la primera edición que presenta una lectura precisa de los manuscritos más antiguos para casi todos los pasajes, así como las variantes de la tradición indirecta con una clara indicación del comienzo y el final de las citas[385]. Este hecho implica algunas mejoras menores del texto y una seguridad mayor, aunque no hay cambios significativos respecto de las ediciones anteriores. La misma línea sigue la edición de la segunda parte del diálogo que realizó A. Diès cinco años más tarde[386]. En España, J. M. Pabón y M. Fernández Galiano han publicado una versión

---

[382] R. G. Bury, *Plato with an English translation, IX. Laws by R.G.B. in two volumes*, Londres-Cambridge, Mass., 1928 (reimpresión 1961).

[383] L. Post, reseña *Lois...*, pág. 203.

[384] *Platon, Œuvres complètes. XI 1: Les Lois., Livres I-II, XI 2: Les Lois, Livres III-VI.* Texte établi et traduit par É. des Places. Introduction de A. Diès et L. Gernet, Les Belles Lettres, París, 1951. El texto ha sido reimpreso, acompañado de una traducción alemana en: *Platon, Werke in acht Bänden, griechisch und deutsch,* herausgegeben von G. Eigler, VIII 1: *Gesetze*, Bücher I-VI, Griechischer Text von É. des Places, deutscher Übersetzung von K. Schöpsdau, Darmstadt, 1977.

[385] L. Post, reseña *Lois...*, pág. 202.

[386] *Platon, Œuvres* complètes. XII 1: *Les Lois livres VII-X, XII 2: Les Lois livres XI-XII.* Texte établie et traduit par A. Diès, Les Belles Lettres, París, 1956. Texto reimpreso con traducción alemana en: *Platon, Werke in acht Bänden griechisch und deutsch,* herausgegeben von G. Eigler, VIII 2: *Gesetze,* Bücher VII-XII, Griechischer Text von A. Diès, deutscher Übersetzung von K. Schöpsdau, Darmstadt, 1977.

bilingüe que sigue en gran parte la edición de des Places[387], adoptando en muchas ocasiones de manera acrítica las propuestas de England y Bury[388].

Por razones prácticas, en la presente traducción las referencias son a la edición de J. Burnet[389], no obstante el texto ha sido cotejado constantemente con las demás ediciones aquí mencionadas. Hay en esta preferencia también una razón basada en la percepción fina de los matices del texto griego que tenía Burnet y que, en numerosas ocasiones, se traduce en la elección de la variante correcta, la conjetura acertada y en una puntuación orientada al sentido griego de la frase y no a la incomprensión moderna del texto.

VIII. LAS TRADUCCIONES DE LAS *LEYES* Y LA PRESENTE TRADUCCIÓN

La recepción de la obra se refleja también en sus innumerables traducciones. Es imposible trazar una historia detallada y lo que sigue sólo ofrece una serie de apuntes par-

---

[387] *Platón. Las Leyes,* edición bilingüe, traducción, notas y estudio preliminar por J. M. Pabón y F. Fernández Galiano, Madrid, 1960. Cf. É des Places, reseña de *Platón, Las Leyes..., L' Antiquité Classique* 31 (1962), 336 s.

[388] Los innumerables errores que presenta el texto griego hacen imposible considerar científica esta edición. Una colación de una página con el texto de Burnet arroja los siguientes resultados: página 53= texto a partir de 658b7 (Burnet) τυνα por τινὰ; c2 τυύτων por τούτων; d2 κωμῳδὶας por κωμῳδίας; δε por δέ.

[389] En lo que podría considerarse la mejor edición hasta el presente, la de la colección *Les Belles Lettres,* las líneas no siempre están exactamente numeradas como sucede en el texto de Burnet y las referencias no siempre son correctas (cf. L. Post, reseña *Lois...*, pág. 205).

ciales que en absoluto pretenden ser exhaustivos. En la Edad Media, se realiza una traducción al árabe hecha en el círculo del célebre médico y científico Hunain Ben Ishak (Abu Zaid Hunain ben Ishak al Ibadi, 809/10-873) y otra en el de Yahya Ben Adi (*fl. ca.* 832), que, probablemente, no era una versión integral[390]. También hay que mencionar la traducción de Al-Farabi[391]. Al armenio se tradujo en fecha indeterminada, pero a más tardar en las primeras décadas del siglo XI[392]. Se trata de una típica traducción medieval, palabra por palabra[393]. El texto que sirvió de base pertenece a la misma familia que el códice parisino (A)[394] y llama al

---

390 O. IMMISCH, *Recensionis...*, pág. 24; H. ALLINE, *Histoire...*, pág. 200. Las citas que hace AL-BIRUNI en su obra *India*, indican que había utilizado una traducción al árabe en el siglo IX (F. GABRIELI, «Le citazioni delle Leggi platoniche in Al-Biruni», *La Parola del Passato* 2 [1947], 309-313), de la que no he podido comprobar si coincide con la mencionada en el texto.

391 Cf. *supra*, pág. 121.

392 Las fechas propuestas varían entre el siglo V y el XI; cf. F. C. CONYBEARE, «On the ancient Armenian versions of Plato», *Classical Review* 3 (1889), 340 s., aunque lo más probable es que su autor haya sido Gregorio Magistro alrededor del 1030 (F. C. CONYBEARE, «On the ancient Armenian version of Plato», *American Journal of Philology* 12 [1891], 210). La traducción se conserva en único manuscrito que también tiene el *Eutifrón*, la *Apología de Sócrates*, el *Timeo* y el *Minos*. Cf. H. ALLINE, *Histoire...*, pág. 201 s.; P. LEMERLE, *Premier humanisme...*, págs. 201 s.

393 F.C. CONYBEARE, «Ancient Armenian versions...», 341, 194.

394 F. C. CONYBEARE, «A collation of the old Armenian version of Plato's *Laws*, Book IV», *American Journal of Philology* 14 (1893), 335; cf. «A collation of the ancient Armenian version of Plato's *Laws*, books V and VI», *American Journal of Philology* 15 (1894), 31. La laguna de 687 letras existente en el libro VI (783b-783d), que es compartida con A y O, muestra que estos manuscritos pertenecen a la misma familia, F. C. CONYBEARE, «On the Armenian version of Plato's *Minos* and Laws», *American Journal of Philology* 45 (1924), 105.

ateniense Platón[395]. Las primeras traducciones de las *Leyes* en el Renacimiento son las que se hacen en las clases de griego que comienza a dar Constantino Crisoloras en Florencia[396]. Jorge de Trebizonda hizo alrededor de 1450 una traducción al latín en el marco de la polémica existente entre Pletón y Escolario sobre Platón y Aristóteles. Con el apoyo de Lorenzo de Medici, Marsilio Ficino (Florencia, 1484) hace la primera versión latina de la obra completa[397] que tiene un gran éxito[398].

Al inglés, a mediados del siglo pasado apareció la traducción de Burges en el tomo V de las obras completas de Platón[399] que inaugura la serie de traducciones modernas a esa lengua. B. Jowett ofreció una versión relativamente libre del diálogo en el cuarto tomo a su traducción de las obras completas de Platón[400]. R. G. Bury tradujo la obra combinando de manera acertada claridad y fidelidad a la lengua de partida, aunque, en el texto que acompaña a la traducción, se decide en algunas ocasiones por lecciones no siempre críticamente fundadas[401]. También es ajustada la arcaizante traducción de A. E. Taylor[402]. Una de las traducciones que

---

[395] Editada por CAREKIN en Venecia en 1891; F. C. CONYBEARE, «Ancient Armenian version...», 193; O. IMMISCH, *Recensionis...*, págs. 27 s.

[396] También tradujeron al latín bajo su dirección la *República*, el *Gorgias* y el *Fedro* (A. GRAFTON, «Availability...», 786.

[397] *Platonis Opera omnia*, Marsilio Ficino interprete, Florencia, 1484. La segunda edición apareció en Venecia en 1491.

[398] Se venden 1.025 copias de la edición en seis años.

[399] G. BURGES, *The works of Plato*, V, Londres, 1852.

[400] B. JOWETT, *The dialogues of Plato*, 1892, 4.ª edición revisada por D. J. ALLAN y H. E. DALE, Oxford, 1953.

[401] R. G. BURY, *Laws...*

[402] *Plato, the Laws translated by A. E. Taylor*, Londres 1934. La traducción de Taylor se publicó también en E. HAMILTON-H. CAIRNS (eds.),

más repercusión ha tenido en los últimos tiempos es la de T. J. Saunders[403] que es relativamente libre y con la mirada puesta fundamentalmente en el lector moderno, muy apta para la lectura continua, aunque no siempre fiel en la traducción de los pasajes concretos[404]. Últimamente, Th. L. Pangle ha intentado ofrecer una versión literal de la obra que presenta las dificultades y inexactitudes que una aproximación metodológica semejante suele tener[405].

Grou tradujo por primera vez la obra al francés[406], basándose en la edición de Bekker. La que realizó L. Robin[407] es quizás una de las mejores que se han hecho a una lengua moderna. A. Des Places y A. Diès son los autores de la que acompaña a la edición griega del texto, cuya recepción ha sido amplia en los países de habla castellana. A. Castel-Bouchouchi acaba de presentar una traducción de pasajes ordenados temáticamente con una profusa anotación[408].

The collected dialogues of Plato including the letters, Bollingen Series 71, Nueva York, 1961, págs. 1225-1513.

[403] T. J. SAUNDERS, *Plato, The Laws...*

[404] La traducción de Saunders se basa en la edición de Des Places y Diès; T. J. SAUNDERS, *Plato, The Laws...*, pág. 41. Cf. el juicio crítico de R. F. STALLEY, *Introduction...*, págs. 10 s.

[405] TH. L. PANGLE, *The Laws of Plato, translated with notes and interpretative essay.* Nueva York, *s. a.* (¿1979?). También apareció una traducción parcial de pasajes de las leyes en EE. UU. *Plato, Phaedrus, Ion, Gorgias, Symposium, with passages from the Republic and Laws,* translated by L. COOPER, Ithaca, Nueva York, 1938.

[406] La traducción de Grou fue consultada en la edición que hizo de ella H. TRIANON (*Les Lois de Platon.* Traduction de Grou, revue et corrigée, París, 1842).

[407] L. ROBIN, *Platon, Œuvres Complètes,* II, París,1942 (1950).

[408] *Les Lois (extraits).* Introduction, traduction nouvelle et notes par A. CASTEL-BOUCHOUCHI, París, 1997.

Al alemán, las versiones de Wagner[409], Müller[410] y Susemihl[411] fueron superadas por la que presentó Apelt[412] a principios de este siglo. Últimamente, Kl. Schöpsdau ha inaugurado un nuevo período en las traducciones en lengua germana[413], que se caracteriza por la búsqueda de un término medio entre la fidelidad a la lengua de partida y a la de llegada, especialmente en la última versión que aún no ha finalizado[414]. Al italiano la obra ha recibido varias traducciones en los últimos años, de las que, sin duda, la más relevante es la de A. Cassarà[415].

---

[409] F. W. Wagner, *Platons Werke Griechisch und Deutsch mit kritischen und erklärenden Anmerkungen* XVII y XVIII: *Platons Gesetze*, Leipzig, 1854-1855.

[410] *Platons Sämtliche Werke*, übersetzt von H. Müller, mit Einleitungen begleitet von K. Steinhart, VII 2, *Die Gesetze*, Leipzig, 1859.

[411] F. Susemihl, *Platons Werke*. IV, 9-15: *Die Gesetze*, übersetzt von F. S., Stuttgart, 1862-1863.

[412] *Platon. Gesetze, übersetzt und erläutert von* O. Apelt, Leipzig, 1916 (1945).

[413] Kl. Schöpsdau, *Platon, Werke...*

[414] Kl. Schöpsdau, *Nomoi...*

[415] *Platone, Le Leggi*, traducción de G. Modugno, Florencia, 1936-1937; *Platone, Le leggi*, traducción de A. Cassarà, Padua, 1947; *Platone, Dialoghi*, VII *Le Leggi*, traducción de A. Zadro, Filosofi antichi e medievali, Bari, 1952 (= *Platone, Le Leggi libri I-V,6 a cura di* A. Z., [Piccola biblioteca filosofica Laterza], Roma-Bari, 1977 versión revisada parcial, nuevamente en Platone, *Opere complete*. VII, *Minosse, Leggi, Epinomide*, trad. de Cesare Giarratano, Attilio Zadro, Francesco Adorno, Bari, 1983). F. Adorno, *Opere Politiche di Platone*, II, Turín 1958. La traducción parcial con comentario *Platone, Nomoi,* Scelta e commento a cura di G. AMMENDOLA, Nápoles, 1953, es también de utilidad.

De las cuatro versiones de la obra al castellano que existen, la primera es una traducción[416] hecha en la segunda mitad del siglo XIX y que, aunque en muchas ocasiones demasiado libre con respecto al original, sigue siendo la mejor de las realizadas hasta el momento, tanto por su fidelidad como por la elegancia de la prosa. La versión que acompaña la edición de Pabón-Fernández Galiano no es satisfactoria tanto por los innumerables errores que contiene[417] y que ya han sido señalados incluso por críticos de lengua extranjera, sino fundamentalmente por el descuido en la presentación con innumerables erratas y por la corrupción sistemática de la lengua de llegada[418]. Pero también se trata de una traducción hecha a

[416] *Platón, Obras Completas puestas en lengua castellana por primera vez por* P. DE AZCÁRATE, IX/ X: *Las Leyes,* Madrid, 1872.

[417] Un ejemplo, de los muchos en los que el texto impreso no tiene relación con el traducido se presenta en VI 774c3-5: «Y con respecto a la dote se ha hablado ya antes, pero quede ahora sentado nuevamente que existen las mismas probabilidades para que no haya ningún pobre que llegue a la vejez sin tomar esposa ni sin casar hijos por falta de recursos, ya que todos los de esta ciudad tienen a su alcance lo más indispensable...». El pasaje no se corresponde con el texto impreso que es una de las cruces más significativas, pero que los editores traductores ni siquiera advierten.

[418] No es este el lugar de señalar en detalle los innumerables solecismos de la traducción, basten algunos ejemplos, como la utilización abusiva y errónea del plural del colectivo gente, las frecuentes faltas de ortografía (p. ej. II, pág. 139, 879b: «la ancianidad es acreedora a mucho mayor *respecto* que la juventud»), especialmente en la acentuación, los abundantes fallos en el régimen preposicional (633b5: probar de («Yo probaría de enunciar» por 'probar a' o, mejor, 'intentaría enunciar'), las invenciones de palabras inexistentes en castellano o existentes con otro sentido (638 b: «los siracusanos a los locros» por «locrense», mientras que 'locro' en castellano significa «plato de carne, patatas, maíz y otros ingredientes», *DRAE;* 'pugilato' por 'pugilismo', II, pág. 12, etc.), fallos inaceptables en la concordancia (II 664b1-2: «No me parece que ninguno de los dos *podamos* en ese particular argüir contra ello»; XII 958e5-6:

golpe de diccionario y de espaldas, en la mayoría de las ocasiones, al espíritu platónico[419]. No obstante, ha sido la única traducción que, en el curso de este siglo, se ha enfrentado con el texto griego realizando un auténtico esfuerzo intelectual. En efecto, las otras dos traducciones que se hicieron con posterioridad están muy lejos de la obra de Pabón-Fernández Galiano. La traducción al castellano de Samaranch[420] es más lograda que la de Pabón-Fernández Galiano, probablemente porque se trata de una traducción de la versión francesa de Des Places y Diès como cualquier comparación de ambos textos demuestra de forma concluyente. Casi treinta años más tarde de la obra de Pabón-Fernández Galiano, la traslación

«que no haya ningún vivo ni muerto que nos los arrebaten a aquellos que vivimos de entre nosotros»), en suma una serie de giros y expresiones muy comunes en el habla vulgar, pero impropios en una traducción a una lengua culta y que manifiestan en demasiadas ocasiones una ignorancia casi absoluta de reglas gramaticales que deberían ser de conocimiento obligado (p. ej. el carácter defectivo del verbo atañer del cual se utiliza un inusitado participio presente, 'atañente' en lugar de los correctos 'atingente' o 'atinente'; I, pág. 226). Lo que más irrita al lector educado es, probablemente, la carencia de sensibilidad frente a la lengua de llegada. Para los traductores, por ejemplo, los amores son «de los más furibundos que se puede *(sic)* tener»; un deseo es blando; un placer, violento; un hombre, inmoderado; confunden enfermizo con enfermo, utilizan incorrectamente el pronombre esto, etc. (todos los ejemplos extraídos al azar de aproximadamente 20 líneas de la página 171 del primer tomo). No hay que dejar de señalar la utilización ajena al espíritu de la lengua y contrario al significado de los términos que hacen los traductores de palabras centrales en el diálogo como 'extranjero', 'huésped' y 'forastero'.

[419] Para tomar un solo ejemplo, en I 632d5 traducen *tôi perì nómōn empeírōi* por 'legisperito' *(DRAE:* «Persona que conoce en toda su extensión el derecho civil y canónico, aunque no se ejercite en las tareas del foro»), nada más ajeno al espíritu de la expresión platónica.

[420] *Platón, Las Leyes o de la legislación,* traducción del griego, preámbulo y notas por F. DE P. SAMARANCH, en *Platón, Obras completas,* Madrid, 1972, 1265-1596.

realizada por J. M. Ramos Bolaños[421] comienza por aplicar de manera impropia el concepto de «edición» a una mala impresión de una versión castellana del diálogo[422]. Es imposible conocer el texto griego que sigue Ramos Bolaños, ya que su traducción varía fundamentalmente de las ediciones de Burnet o de Des Places-Diès[423] citados en la bibliografía[424], aunque no hay duda de que, a los ojos del traductor, las *Leyes* son un texto que no ofrece ningún problema de índole gramatical, interpretativa o en cuanto a su transmisión. En una palabra, se trata de una obra que está muy lejos de reunir los requisitos mínimos del rigor filológico.

La traducción de un diálogo platónico presenta una serie de dificultades, una de ellas, y no la menos importante, es tratar de reproducir en la lengua de llegada la ductilidad y el movimiento del original. Las *Leyes* no pueden ser y no son una excepción. En un célebre artículo Trevor J. Saunders[425]

---

[421] *Platón, Las Leyes,* edición de J. M. RAMOS BOLAÑOS, Madrid, 1988.

[422] No sólo las incontables erratas muestran el descuido con que se realizó el libro (por ejemplo erratas como «escitación» por «excitación» en pág. 288, nota 7), sino que ni siquiera se ha acompañado el texto de la paginación de la edición de Stephanus, algo inconcebible a finales del siglo XX y que impide cualquier trabajo serio con el texto impreso. La introducción y la bibliografía muestran a las claras que la obra no ha sido realizada por un especialista en las *Leyes.*

[423] La edición de las *Leyes* no es citada concretamente en ninguno de los dos casos —el traductor parece ignorar, por ejemplo, quiénes fueron los autores de la edición francesa, lo que despierta razonables dudas acerca del texto griego utilizado—.

[424] Hay que subrayar que son las únicas ediciones citadas y que no se menciona ninguna traducción de la obra aparte de la de Des Places-Diès.

[425] T. J. SAUNDERS, «The Penguinification of Plato», *Greece & Rome* 22 (1975), 19-28.

trató algunos de los problemas que enfrenta quien pretenda presentar una traducción de las *Leyes* para un lector moderno. Se trata de una obra que tiene múltiples perspectivas y participa de diferentes estilos y géneros. Junto al diálogo se encuentran la exposición filosófica de tratado y el código legal, la historiografía y el mito, la música y la medicina, la poesía y la astronomía. La preocupación de la presente traducción ha sido tratar de conservar la vivacidad del diálogo como género, sus distintos tonos, respetando, en lo posible las diferencias estructurales entre el griego y el castellano, de manera que la lectura sea lo más accesible posible para un lector moderno, pero que éste, a su vez, se pueda internar o tener una somera visión de lo que es el movimiento dialógico de una obra muy peculiar.

Este principio ha determinado que, contrariamente a lo que parecería aconsejable en un texto de la dificultad de las *Leyes,* no haya introducido títulos y subtítulos. Titular es una forma de guiar al lector, a un lector que carece del tiempo que exige la lectura de un escrito platónico, mientras que una traducción debería imitar y reproducir el movimiento del diálogo haciendo lo menos explícitas posible las referencias, respetando el texto y no tratando de introducir en él la interpretación propia. El diálogo se funda en una participación activa del lector que el traductor no debe suplir. No obstante, el lector moderno suele acercarse a un texto con una finalidad muy distinta que aquel para el que estuvo pensada esta obra. Por ello, se ha adoptado una solución intermedia que es hacer preceder cada libro por una breve sinopsis del contenido.

Algo similar sucede con el problema de la traducción de determinados términos. *Lógos, nómos, epitḗdeuma, politeía,* etc. no permiten una traducción unívoca[426]. Platón juega

[426] Cf. T. J. SAUNDERS, *Penguinification...*, pág. 27.

constantemente, además, con los diferentes sentidos de estas palabras, construye paronomasias, utiliza anacolutos y anfibologías, agota permanentemente las posibilidades de la lengua. Cuando ha sido posible, se ha recurrido a la nota a pie de página para ilustrar esos aspectos particulares[427]. En todo momento he intentado que la terminología sea lo más cercana que se pueda a la actual, incluso rompiendo algunas convenciones de las traducciones. La presente versión no aspira a ser la obra de un *Legislator linguae,* sino la de alguien consciente de la tradición de la lengua de llegada[428] que no supone que, en toda la historia de la literatura castellana, nunca nadie ha leído antes un texto clásico. Según estas premisas, he preferido adoptar el uso vigente donde fuera posible[429]. De todas maneras, el lector podrá advertir que estos principios han sido infringidos no pocas veces a lo

[427] Por lo demás, en la anotación he procurado limitarme a la aclaración de los aspectos relacionados con los *realia.*

[428] La aceptación de términos griegos por parte del *DRAE* es errática y, aunque he tratado de evitarlo, en algunas ocasiones me he visto obligado a castellanizar algunas voces (cf. 'pritanía' y 'prítanis', por ejemplo). En otros casos, incurre en inconsecuencias, por ejemplo, el verbo 'legislar' aparece como intransitivo, pero se acepta el adjetivo verbal 'legislable', de claro valor pasivo. Por ello, siguiendo el uso establecido, he optado por aceptar el carácter transitivo del verbo 'legislar'.

[429] Por ejemplo, he adoptado en algunos casos las denominaciones castellanas en la traducción de los términos técnicos griegos, porque la existencia de una correspondencia latina y castellana hace innecesaria e injustificable la defectuosa castellanización de las voces griegas que hacen en muchas ocasiones Pabón y Fernández Galiano (cf., p. ej., VI 756 ss.), puesto que las equivalencias se remontan a la Antigüedad. En general, me he atenido a la obra de M. Fernández Galiano, *La transcripción castellana de los nombres propios griegos,* Madrid 1969, en los casos en los que no se infringieran ostensiblemente los usos del castellano culto, tal como se encuentran registrados en el *DRAE.* Por ejemplo, he preferido el correcto 'Lócrida' al inexistente 'Lócride' y 'locrense' al desafortunado 'locro'.

largo de la traducción y que, en no menos oportunidades, muchos de los pasajes han sido, con toda seguridad, defectuosamente interpretados. Las causas son en algunos casos las dificultades que existen en la interpretación de pasajes concretos —muy frecuentes en el caso de las *Leyes*—, en otros, no menos corrientes, la propia incapacidad del traductor. Ya se ha señalado en diversas oportunidades la imposibilidad de obtener una traducción de la obra que sea a la vez exacta, legible y comprensible[430]. Por eso, la presente traducción se presenta más como una hipótesis de trabajo que como un resultado definitivo.

---

[430] T. J. SAUNDERS, *Penguinification...*, págs. 19, 23 s.

VARIANTES CON RESPECTO A LA EDICIÓN DE BURNET

PASAJE	TEXTO DE BURNET	TEXTO TRADUCIDO
	I	
629a1	ἡμᾶς αὐτοῖς	ἡμᾶς αὐτούς codd.
630b2	μόνης	μόνον Eusebius IO cum Proclo
635a1	αὐτά, νῦν	αὐτὰ νῦν legi
635a6	εἰς ἃ καὶ	καὶ ENGLAND
636b5-6	κατὰ φύσιν, τὰς περὶ τὰ ἀφροδίσια ἡδονὰς οὐ μόνον ἀνθρώπων ἀλλὰ καὶ θηρίων, διεφθαρκέναι	κατὰ φύσιν τὰς περὶ τὰ ἀφροδίσια ἡδονὰς οὐ μόνον ἀνθρώπων ἀλλὰ καὶ θηρίων διεφθαρκέναι DES PLACES
638a7	μάχης. ἐπειδὴ	μάχης, ἐπειδὴ legi[1]
638c5	πυροὺς	τυροὺς ENGLAND[2]
640d4	οὐκοῦν	οὔκουν legi
641a4	ὀρθόν	ὀρθῶς SCHANZ

[1] Cf. E. B. ENGLAND, *Laws...*, I, pág. 236.

[2] E. B. ENGLAND, *Laws...*, I, págs. 236 s.; cf. T. J. SAUNDERS, *Notes...*, págs 3 s.

Pasaje	Texto de Burnet	Texto traducido
641b4	ἤ	ἢ England[3]
643c6	ποιοῦντα	ποιεῖν Ast, Boeckh[4]
645b6	τούτου τοῦ	τοῦ τοιούτου Post[5]

II

653c9	κατὰ πολλὰ	τὰ πολλὰ Aldina
653d2	τοῖς θεοῖς	seclusit Ast[6]
653d5	ὁρᾶν ἅ	ὁρᾶν δέ Wilamowitz[7]
654d1	κατορθοῦν, ἤ	κατορθοῦν ἢ Des Places
655d6-7	ἐν πράξεσί τε παντοδαπαῖς γιγνομένα καὶ τύχαις, καὶ ἤθεσι καὶ μίμησεσι διεξιόντων ἑκάστων, ...	ἐν πράξεσι παντοδαπαῖς γιγνομένα καὶ τύχαις καὶ ἤθεσι, μιμήσεσι διεξιόντων ἑκάστων Orelli
657a7	θαρροῦντα	seclusit Madvig[8]
659c2	αὐτοὺς	αὐτοὺς A[9]
661c 8	ἡμῶν	ὑμῶν AO Eusebius
663b6	σκοτοδινιᾶν	σκοτοδινίαν England[10]
664a6	φθέγγοιτ' ἀεὶ	φθέγγοιτ' ἂν ἀεὶ England[11]
665d1	τοῦθ'	ταῦθ' Ritter[12]

---

[3] Cf. E. B. England, 1921, *Laws...*, I, pág. 250; Kl Schöpsdau, *Nomoi...*, págs. 224 s.

[4] L. A. Post, «Some enmendations...», 35.

[5] F. Ast, *Leges...*, I, pág. 54, II, pág. 2; E. B. England, *Laws...*, I, pág. 242.

[6] F. Ast, *Leges...*, I, pág. 50, II, pág. 92 s.

[7] U. von Wilamowitz-Moellendorff, *Platon...*, II, pág. 307, nota 1.

[8] Cf. E. B. England, *Laws...*, I, págs. 286 s., razones 2 y 3.

[9] Cf. L. Post, reseña *Lois...*, pág. 204; Kl. Schöpsdau, *Nomoi...*, pág. 286.

[10] E. B. England, *Laws...*, I, pág. 303.

[11] E. B. England, *Laws...*, I, pág. 664.

[12] C. Ritter, *Gesetze...*, II, pág. 45

Pasaje	Texto de Burnet	Texto traducido
666 b6	τὸν οἶνον	seclusit England
667e2	μόνου	μόνον AO
668a2	ἢ μή τις	ἢ εἴ τις in marg. cod. Voss.
668b6	ὥς φαμεν	ὡς ἔφαμεν O
670a7	Μούσης	μούσης Ast[13]
670b10	αὐτῶν	αὐλῷ
671a8	λεγομένων	γιγνομένων libri[14]
672d2	θεῶν	τούτων Cornarius[15]
673a3	πρὸς ἀρετὴν παιδείας	πρὸς ἀςρετῆς παιδείαν A O[4] K[c]

III

684a1	τὸν αὐτὸν λόγον	seclusit Badham[16]
686a1	μένειν	μενεῖν Solmsem[17]
687e7	πολὺ	μηδέν A L O[18]
690c2	δέ,	δέ[19]
691c1	δύναμιν (seclusit)	δύναμιν libri.
691d5	γενόμενον,	γενόμενον libri[20]
691d6	τοπάσαι· τὸ δ'	τοπάσαι, τόδ' libri[21]

[13] F. Ast, *Leges...*, I, pág. 74, II, págs. 129 s.

[14] Cf. Kl. Schöpsdau, *Nomoi...*, pág. 339.

[15] J. Cornarius, *Eclogae in dialogos Platonis omnes primum separatim editae cura I. F. Fischeri. Accesserunt praefationes A. Manutii, S. Grinaei, Marcique Hopperi. Editioni Dialogorum Platonis Venetae et Basileensi utique praemissae,* Leipzig, 1771, pág. 118.

[16] Ch. Badham, «De Platonis legibus epistula ad Thompsonum», *Platonis Convivium,* ed. CH. B., Londres, 1866, pág. XX.

[17] F. Solmsen, reseña de G. Rohr, *Platons Stellung zur Geschichte,* Episteme 1, Berlín 1932, *Gnomon* 9 (1933), 534.

[18] Cf. Kl. Schöpsdau, *Nomoi...*, pág. 409

[19] P. Shorey, «Plato's *Laws...*», pág. 346.

[20] Kl. Schöpsdau, *Nomoi...*, pág. 428.

[21] Kl. Schöpsdau, *Nomoi...*, pág. 428.

PASAJE	TEXTO DE BURNET	TEXTO TRADUCIDO
697c6	πέρι	περί AST[22]
697c7	ἐπὶ ἔτι	ἔτη ἐπὶ ἔτη WAGNER[23]
698a9	πολιτείας	πολιτείαν scriptores recentiores
699e3	ἄγουσιν	ἀγαγοῦσι O L
700b4	Διονύσου γένεσις	Διονύσου γ' αἴνεσις POST[24]

IV

PASAJE	TEXTO DE BURNET	TEXTO TRADUCIDO
704b1	τόπῳ,	τόπῳ[25]
705d2	τί	τι SCHANZ
707d9	κατοικίσεων	κατοικήσεων O[26]
708d7	τελεώτατον	τελεωτάτων arm. transl. BADHAM[27]
709a6	καινοτομεῖν,	καινοτομεῖν legi
710a1	τυραννουμένη	τυράννου CORNARIUS[28]
712b5	ἀκούσας	ἐπακούσας BURNET[29]
712e4	ἂν ἐρωτηθείς	ἀνερωτηθείς MADVIG[30]
713a4	τὸν	seclusit AST[31]

[22] F. AST, *Leges...*, I, pág. 117.

[23] F. W. WAGNER, *Platons Werke Griechisch und Deutsch mit kritischen und erklärenden Anmerkungen* XVII y XVIII: Platons *Gesetze*, Leipzig, 1854-1855.

[24] L. A. POST, «Some enmendations...», pág. 38.

[25] E. B. ENGLAND, *Laws...*, I, pág. 415.

[26] E. DES PLACES, *Lois...*

[27] E. B. ENGLAND, *Laws...*, I, págs. 425 s.; L. POST, reseña *Lois...*, pág. 205; KL. SCHÖPSDAU, *Platon, Werke...*, pág. 233, nota 15.

[28] J. CORNARIUS, *Eclogae...*, pág. 120; E. DES PLACES, *Lois...;* cf. E. B. ENGLAND, *Laws...*, I, pág 431; H. GÖRGEMANNS, *Beiträge...*, pág. 132, nota 2; KL. SCHÖPSDAU, *Platon, Werke...*, I, pág. 440, nota 21.

[29] Cf. E. B. ENGLAND, *Laws...*, I, pág. 437.

[30] Cf. E. B. ENGLAND, *Laws...*, I, pág. 438, pace G. STALLBAUM, *Leges...* I, pág. 413 s., et KG I § 392.2., pág. 210.

[31] F. AST, *Leges...*, I, pág. 140; II, pág. 211.

PASAJE	TEXTO DE BURNET	TEXTO TRADUCIDO
713a8	δρᾶν;	δρᾶν. DES PLACES[32]
716a2	δίκη	Δίκη legi[33]
716b4	δίκῃ	Δίκῃ DES PLACES[34]
716d3	ὁ ἄδικος	ἄνισος POST[35]
717b1	τὰ περιττά seclusit	τὰ περιττά
718b7	δοκεῖ	δοκεῖ δεῖν APELT[36]
718d2	δὴ	νυνδὴ DENNISTON[37]
718d6	πᾶν	πάνυ BADHAM[38]
720e1	ἄγων,	ἄγων[39]
722c6	νυνδὴ	νῦν libri[40]

V

PASAJE	TEXTO DE BURNET	TEXTO TRADUCIDO
727d8	εἶναι,	εἶναι ENGLAND[41]
732c3	πᾶσαν ἀποκρυπτόμε-ν ον καὶ περιωδυνίαν	ἀποκρυπτόμενον καὶ περιωδυνίαν πᾶσαν POST[42]
733d8	ἑκούσιον ἀβούλητόν τε καί (seclusit)	ἑκούσιον ἀβούλητόν τε καί A O in margine[43]
737b4	καί (seclusit)	καί libri
737d1	πόσους	ποσούς ENGLAND[44]

[32] É DES PLACES, *Lois*..., cf. DENNISTON, pág. 436.

[33] Cf. E. B. ENGLAND, *Laws*..., I, pág. 448, G. MÜLLER, *Studien*..., pág. 73, nota 4, KL. SCHÖPSDAU, *Platon, Werke*..., pág. 255, nota 47.

[34] É des Places, «Authenticité...», 382.

[35] L. A. POST, «Some enmendations...», 39

[36] O. APELT, *Gesetze*..., pág. 8; R. G. BURY, *Laws*..., I, pág. 300; E. B. ENGLAND, *Laws*..., I, pág. 456.

[37] DENNISTON, pág. 578.

[38] E. B. ENGLAND, *Laws*..., I, pág. 458.

[39] E. B. ENGLAND, *Laws*..., I, pág. 462.

[40] Cf. E. B. ENGLAND, *Laws*..., I, pág. 467.

[41] E. B. ENGLAND, *Laws*..., I, págs. 140, 474.

[42] L. A. POST, «Some enmendations...», 40.

[43] Cf. E. DES PLACES, *Lois*...

[44] E. B. ENGLAND, *Laws*..., I, págs. 149, 508. Cf. R. G. BURY, *Laws*..., I, pág. 356; T. J. SAUNDERS, *Notes*..., pág. 29; KL. SCHÖPSDAU,

Pasaje	TEXTO DE BURNET	TEXTO TRADUCIDO
738b4	ταύτῃ,	ταύτῃ· ENGLAND[45]
738d6	παρασκευάζωσι	παρασκευάζωσι, ENGLAND[46]
740d7	εἰσίν	εἰσίν· DES PLACES[47]
740e1	ἀπαντῶσαι αἵ (secundum Winckelmannum)	ἀπαντῶσαι libri[48]
741b5	κλῆρος	Κλῆρος legi
747d3	ὡς οὐκ εἰσὶν	ὡς εἰσὶν AST[49]
747d7	ἀναδιδοῦσαν	ἀναδιδούσης POST[50]
	VI	
752c5	κοινονήσειαν· γενομένου	κοινονήσειαν, γενομένου legi
752e8	ἐποικησάντων	ἐποικησόντων STEPHANUS[51]
753c6	αὐτῷ	αὐτῷ POST[52]
760e3	τοὺς πέντε τῶν δώδεκα ἐπιμελητάς	seclusit SCHANZ[53]

Platon, Werke..., pág. 311. E. DES PLACES, *Lois...*, traduce según esta lección, aunque conserva el texto de J. BURNET, *Platonis...;* J. M PABÓN, M. FERNANDEZ GALIANO, *Leyes...*, I, pág. 176, conservan también el texto de J. BURNET, *Platonis...*, aunque en su traducción las esporádicas coincidencias con el texto griego parecen haberse logrado con ayuda de la Fortuna Divina.

45 E. B. ENGLAND, *Laws...*, I, págs. 150, 510.

46 E. B. ENGLAND, *Laws...*, I, págs. 150, 512.

47 E. DES PLACES, *Lois...*, pág. 318.

48 Cf. E. B. ENGLAND, *Laws...*, I, pág. 520.

49 F. AST, *Leges...*, I, pág. 188, II, pág. 275; cf. L. A. POST, «Some enmendations...», 42.

50 L. A. POST, «Some enmendations...», 42

51 Cf. E. B. ENGLAND, *Laws...*, I, pág. 549.

52 L. POST, «Notes on Plato's *Laws*», *American Journal of Philology* 60 (1939), pág. 94.

53 Cf. E. B. ENGLAND, *Laws...*, I, págs. 570 s.

Pasaje	Texto de Burnet	Texto traducido
763e6	χειροτονηθέντας	χειροτονηθέντων Bury[54]
767e6	ἥμισύ	διπλάσιον Ritter[55]
774c4	λαμβάνοντι	λαμβάνειν τι Cornarius[56]
774c5	ἐκδιδόντι	ἐκδιδόναι τι Cornarius[57], ⟨οὐδ' εἰκὸς ἀγάμους ὄντας⟩ Bury[58]
778c5	κατασκευάζειν,	παρασκευάζειν καὶ Ast[59]
780c7	τέ *alterum*	δέ Hermann
780c7	γιγνόμενον, ὀλίγου τε	γιγνόμενον ὀλίγου England[60]
782a6	βρώσεως	βρώσεως, England[61]
782b1	σβεννύντων	σβεννύναι K^c
783b5	ἀφικόμεθα–	ἀφικόμεθα· legi
783b7	κατοψόμεθα–	κατοψόμεθα, legi
784a5	ὥρας	delevit Badham[62]
785a5	ἀρχή. κόρῳ καὶ κόρῃ	ἀρχὴ κόρῳ καὶ κόρῃ libri
785a5	παραγεγράφθω	παραγεγράφθαι Orelli[63]

[54] R. G. Bury, *Laws...*, I, pág. 432.

[55] C. Ritter, *Gesetze...*, II, pág. 404.

[56] J. Cornarius, *Eclogae...*, pág. 123.

[57] J. Cornarius, *Eclogae...*, pág. 123.

[58] R. G. Bury, *Laws...*, I, pág. 466.

[59] F. Ast, *Leges...*, I, pág. 228, II, pág. 326 s.; E. B. England, *Laws...*, I, pág. 623; E. des Places, *Lois...*

[60] E. B. England, *Laws...*, I, págs. 189, 628 s.

[61] E. B. England, *Laws...*, I, págs. 191, 634.

[62] C. Badham, «Plato: ioculares scribarum errores», *Mnemosyne* 10 (1882), 321.

[63] Cf. E. B. England, *Laws...*, I, pág. 641; R. G. Bury, *Laws...*, I, pág. 500.

VII

PASAJE	TEXTO DE BURNET	TEXTO TRADUCIDO
789e1	νόμους	νόμους, legi[64]
790e3	βακχειῶν	Βακχείων BURY[65]
791b5	αὐτοῖς	αὐτοῖς libri[66]
791d2	νεογενεῖ,	νεογενεῖ; MÜLLER[67]
793b6	θησομένων	τεθησομένων O² [68]
793e6	γ' ἐλέγομεν	τ' ἐλέγομεν ALDUS
794b2	προειρημένων	προηρεμένων BADHAM
797a1	δέ	δή RICHARDS[69]
802b5	ἐπανερόμενον	ἐπανερομένους STEPHANUS
802c4	αὐτῶν	αὑτῶν BEKKER[70]
802d4	περὶ ἑκατέρας	περὶ ἑκατέραν MÜLLER[71]
802e7	διαφέροντι, τούτῳ	διαφέροντι τούτῳ WAGNER
804c6	διακεκοσμημένα,	διακεκοσμημένα MÜLLER[72]
806e6	πάντα,	πάντα legi
806e6	ἡμέραν	ἡμέραν, legi
808d3	πω	ποτε THEILER[73]
809e7	μέντοι νῦν	μὲν τοίνυν libri[74]

[64] Cf. E. B. ENGLAND, *Laws...*, II, pág. 238.

[65] R. G. BURY, *Laws...*, II, pág. 10.

[66] Cf. T. J. SAUNDERS, *Notes...*, pág. 52.

[67] G. MÜLLER, *Aufbau...*, pág. 78.

[68] O⁴ según A. DIÈS, *Lois...*; E. B. ENGLAND, *Laws...*, II, pág. 247; G. MÜLLER, *Aufbau...*, pág. 80.

[69] E. B. ENGLAND, *Laws...*, II, pág. 257.

[70] L. POST, «Notes...», 97.

[71] G. MÜLLER, *Aufbau...*, pág. 89.

[72] G. MÜLLER, *Aufbau...*, pág. 92.

[73] G. MÜLLER, *Aufbau...*, pág. 96.

[74] E. B. ENGLAND, *Laws...*, II, págs. 74, 289; G. MÜLLER, *Aufbau...*, pág. 99.

Pasaje	Texto de Burnet	Texto traducido
810a7	αὐτὸ	αὐτὸς Ritter[75]
810d9	πολλοῖς–	πολλοῖς, Wagner[76]
810d9	προσφιλοῖς·	προσφιλοὺς– Wagner[77]
814e6	ἐμπλακέντων	ἐμπλεκέντων ALO[78]
815c3	ἃς	αἷς England[79]
821c5	ταῦθ' ἃ	ταῦτα A[80]
822b2	δόξομεν	δοξάζομεν Riccardianus[81]
824a4	ἧττον	ἢ τῶν, codices, Adam[82]
824a16	ἀγρίοις	ἀγροῖς Badham

VIII

Pasaje	Texto de Burnet	Texto traducido
828d8	χρόνου	seclusit Post[83]
830d6	οἷόν τινας	ἐνοπλίους Stallbaum[84]
831e6	ἐῶσα	seclusit Hermann
833e8	μάχας,	μάχας England[85]
833b7	ἀγωνιστάς, οὐκ ἐπιχώριον, ἔσται τιθέντας	ἀγῶν' ἀγωνισταῖς οἷς οὐκ ἐπιχώριον ἔσται Post[86]

[75] C. Ritter, *Gesetze*..., II, pág. 207.

[76] F. W. Wagner, *Gesetze*..., XVIII; E. B. England, *Laws*..., II, págs. 75, 291; A. Diès, *Lois*...

[77] F. W. Wagner, *Gesetze*..., XVIII; E. B. England, *Laws*..., II, pág. 75, 291; A. Diès, *Lois*...

[78] Cf. E. B. England, *Laws*..., II, pág. 300.

[79] E. B. England, *Laws*..., II, págs. 80, 303.

[80] E. B. England, *Laws*..., II, págs. 87, 318; T. J. Saunders, *Notes*..., págs. 65 s.

[81] F. Ast, *Leges*..., cf. E. B. England, *Laws*..., II, pág. 320.

[82] Cf. E. B. England, *Laws*..., II, págs. 324 s.

[83] L. Post, «Notes...», 97.

[84] G. Stallbaum, *Leges*..., X 2, págs. 414 s.

[85] E. B. England, *Laws*..., II, págs. 97, 336.

[86] L. Post, «Notes...», 99.

Pasaje	Texto de Burnet	Texto traducido
834e1	ἐν διδασκάλων	διὰ διδασκάλων Badham[87]
837d1	τρίτος	γ' Jackson[88]
837e5	μετὰ ταῦτα	seclusi[89]
838c4	λεγομένη	λεγόμενα Orelli
841a3	δεύτερον	seclusit Badham[90]
844d6	παιδιάν	παιδείαν AO[91]
846a4	γίγνεσθαι,	γίγνεσθαι. Badham[92]
846e6	δημιουργούντων,	δημιουργούντων legi
846e6	δι'	δή England[93]
849c1	τρίτῃ	τρίτη Paton[94]

IX

Pasaje	Texto de Burnet	Texto traducido
853a6	ῥηθὲν	seclusit Ast[95]
853d3	τήκεσθαι· καθάπερ	τήκεσθαι legi καὶ καθάπερ Stephanus
855a8	τῶν	τῳ Paton[96]
856a2	ἑστίαν	Ἑστίαν Bury[97]
856a7	ἑστίας	Ἑστίς Bury[98]
861c1	ἔστιν,	ἔστιν· legi

---

87 Ch. Badham, «Librum VIII...», 196.

88 E. B. England, *Laws...*, II, pág. 346.

89 Cf. E. B. England, *Laws...*, II, pág. 347.

90 Ch. Badham, «Librum VIII...», 198.

91 E. B. England, *Laws...*, II, págs. 108, 362 s.

92 Ch. Badham, «Librum VIII...», 200

93 E. B. England, *Laws...*, II, pág. 367.

94 W. R. Paton, «Notes on Plato *Laws* I-VI», *The Classical Quarterly* 3 (1909), 112.

95 F. Ast, *Leges...*, I, pág. 530, II, pág. 530; cf. E. B. England, *Laws...*, II, pág. 377.

96 W. R. Paton, «Notes...», pág. 112; cf. E. B. England, *Laws...*, II, págs. 381 s.

97 R. G. Bury, *Laws...*, II, pág. 206.

98 R. G. Bury, *Laws...*, II, pág. 206.

Pasaje	Texto de Burnet	Texto traducido
862c1	τρωθέν,	τρωθέν England[99]
864a2	τούτων	τοῦτο γ' Hermann[100]
865a1	Φόνου δὴ πειρώμεθα	Φθόνος οὐδεὶς Bury[101] omiserunt AO
869c5	γίγνοιτο ἐν νόμῳ;	γίγνοιτο; ἐν νόμῳ O[102]
871d7	τῶν	τούτων Cornarius[103]
872e6	κἂν εἰ	κἄν κτάνῃ England[104]
873b1	Προρρήσεις	προρρήσεις Bury[105]
876a4	Κλ. τίς... λόγος	Atheniensi tribuit Patriarchae liber[106]
876a7	Κλ.	καὶ Post[107]
876a7-8	Ποῖα... δικαστηρίοις;	Atheniensi tribuit Patriarchae liber[108]
876a9	Τάδε	Τὰ δέ O[2]
878a8	πατρός,	πατρός England[109]
878b6	ὅρων	ὅρον legi
878e4	αὐτοί	αὖ οὗτοι Post[110]
880b6	ἢ	delevit Schneider[111]

---

[99] E. B. England, *Laws*..., II, págs. 125, 327.

[100] C. F. Hermann, *Dialogi...;* cf. E. B. England, *Laws*..., II, págs. 402 s.

[101] R. G. Bury, *Laws*..., II, pág. 238.

[102] Cf. L. Post, «Notes...», 100.

[103] J. Cornarius, *Eclogae*..., pág. 128; cf. E. B. England, *Laws*..., II, págs. 420 s.; T. J. Saunders, *Notes*..., pág. 88.

[104] E. B. England, *Laws*..., II, págs. 135, 424.

[105] R. G. Bury, *Laws*..., II, pág. 264.

[106] Cf. E. B. England, *Laws*..., II, págs. 138, 431.

[107] L. Post, «Notes...», 101.

[108] Cf. L. Post, «Notes...», 101.

[109] E. B. England, *Laws*..., II, págs. 140, 435.

[110] L. Post, «Notes...», 101; cf. E. B. England, *Laws*..., II, pág. 437.

[111] Cf. E. B. England, *Laws*..., II, pág. 442.

PASAJE	TEXTO DE BURNET	TEXTO TRADUCIDO
881a1	τιμωριῶν	τιμωρῶν WINCKELMANN[112]
	X	
887d7	σπουδῇ	σπουδῇ τε PATON[113]
888c9	περιμενεῖς, ἀνασκοπῶν	περιμενεῖς ἀνασκοπῶν ENGLAND[114]
890a7	ταῦτα ἑλκόντων	ταῦτα, ἑλκόντων libri
892c4	γεγενημένη,	γεγενημένη legi
894e6	ὅταν	ὅ γ' ἂν APELT[115]
898a9	ἕνα	ἀνὰ ENGLAND[116]
898d8	Τίνος	Τίνας AOL[117]
898e10	ἔξωθεν	ἔξωθεν, ENGLAND[118]
898e10	αὐτῇ	αὕτη libri
900b4	ἀλλ' ἐάν πως οἷον	ἀλλ', ἐάν πως οἷόν τ', legi[119]
900c9	τοῦτό γε	τούτῳ γε EDITOR LOVANIENSIS[120]
901a5	ἡμῖν;	ἡμῖν ENGLAND[121]
901c4	μεγάλων,	μεγάλων legi
903a7	ἀπεργάζονται·	ἀπεργάζονται, legi

[112] Cf. C. RITTER, *Gesetze...*, II, pág. 292.

[113] W. R. PATON, «Notes...», 112.

[114] E. B. ENGLAND, *Laws...*, II, pág. 150, 452.

[115] Cf. E. B. ENGLAND, *Laws...*, II, pág. 470.

[116] E. B. ENGLAND, *Laws...*, II, págs. 161,478.

[117] Cf. E. B. ENGLAND, *Laws...*, II, pág. 479.

[118] E. B. ENGLAND, *Laws...*, II, págs. 162, 480.

[119] Cf. la propuesta de R. G. BURY, *Laws...*, II, pág. 352, y la observación de F. H. D. en E. B. ENGLAND, *Laws...*, II, pág. 484.

[120] Platonis, *Minos...*, cf. E. B. ENGLAND, *Laws...*, II, pág. 485.

[121] E. B. ENGLAND, *Laws...*, II, págs. 164, 486.

Pasaje	Texto de Burnet	Texto traducido
903e4	γὰρ	γὰρ μὴ *corr. Laur.* LXXXV 9[122]
904a9	αἰώνιον, ψυχὴν	αἰώνιον ψυχὴν legi
905b1	ἀγριώτερον	ἁγιώτερον AOL Eusebius[123]
905e3	ἐντελεχῶς	ἐνδελεχῶς Stobaeus[124]
906b4	θηριώδεις,	θηριώδεις Ritter[125]
906b6	προσπίπτουσαι,	προσπίπτουσαι Ritter[126]
906e5	συντεταγμένοις,	συντεταγμένοις legi
910a3	ἀπομνημονεύοντας	ἀπομνεμονεύοντας, Bury[127]
910c7	φανερός,	φανερός Schöpsdau[128]
	XI	
915c8	ὁτουοῦν	ὁτῳοῦν AO[129]
915c8	αὑτοῦ	αὐτοῦ Ast[130]
916b5	τισι	τρισί Van Groningen[131]

[122] Cf. Platon, *Nomoi X...*, pág. 175 s.

[123] Según J. Burnet, *Platonis...*, es también una lectura de L. Según A. Diès, *Lois...*, la lección se encuentra sólo en AO, aunque de su aparato crítico no se puede deducir cuál era la lectura del texto en L.

[124] Cf. LS *s.v.*, E. B. England, *Laws...*, II, pág. 499, aunque pone invertido el significado de las dos palabras. Contrariamente a lo que dice en su texto impreso, se adapta mejor al sentido del pasaje *perpetually* que *effectively* (cf. 903b8, *aeí).*

[125] C. Ritter, *Gesetze...*, II, págs. 325 s.

[126] C. Ritter, *Gesetze...*, II, págs. 325 s.

[127] R. G. Bury, *Laws...*, II, pág. 384.

[128] Kl. Schöpsdau, *Platon, Werke...*, II pág. 349, nota 82.

[129] Cf. E. B. England, *Laws...*, II, pág. 516.

[130] F. Ast *Leges...*, II, pág. 511; G. Stallbaum, *Leges...*, X 3, pág. 255; E. B. England, *Laws...*, II, págs. 178, 515 s.; T. J. Saunders, *Notes...*, pág. 105.

[131] Cf. L. Post, «Notes...», 102.

PASAJE	TEXTO DE BURNET	TEXTO TRADUCIDO
917e3	νομοφύλακες,	νομοφύλακες ENGLAND[132]
917e4	ἕκαστα,	ἕκαστα legi
919b2	ὀρθῶς	αἰσχρῶς LO *Patriarchae liber*[133]
921d7	δημιουργοῖς.	δημιουγροῖς, libri[134]
925b2	πολλῶν	πολλῶν, ENGLAND[135]
927c3	ἱεροτάτην–	ἱεροτάτην. ENGLAND[136]
931a6	ἐν	seclusit COBET[137]
931a7	οἰκίᾳ	seclusit COBET[138]
932a6	κωφὴ	κωφόν ENGLAND[139]
933e10	πρὸς ἑκάστῳ	seclusit ENGLAND[140]
935b8	ἀνατί	AO omiserunt[141]
935c6	ἑτέρῳ	ἑταίρῳ ENGLAND[142]

XII

944e8	γὰρ ἀνδρί	γὰρ ἂν ἀνδρὶ WINCKELMANN[143]
945c5	διεσπαρμένην, πολλαχοῦ	διεσπαρμένην πολλαχοῦ, AST[144]

[132] E. B. ENGLAND, *Laws*..., II, págs. 180, 520.

[133] Cf. G. STALLBAUM, *Leges*..., X 3, pág. 267; L. POST, «Notes...», 102.

[134] Cf. E. B. ENGLAND, *Laws*..., II, pág. 530.

[135] E. B. ENGLAND, *Laws*..., II, pág. 188, 538.

[136] E. B. ENGLAND, *Laws*..., II, págs. 190, 542.

[137] Cf. E. B. ENGLAND, *Laws*..., II, págs. 193, 550.

[138] Cf. E. B. ENGLAND, *Laws*..., II, págs. 193, 550.

[139] E. B. ENGLAND, *Laws*..., II, págs. 194, 552.

[140] E. B. ENGLAND, *Laws*..., II, págs. 196, 557.

[141] Cf. E. B. ENGLAND, *Laws*..., II, págs. 560 s.

[142] E. B. ENGLAND, *Laws*..., II, págs. 198, 561.

[143] Cf. E. B. ENGLAND, *Laws*..., II, pág. 577.

[144] F. AST, *Leges*..., I, pág. 459, II pág. 550.

PASAJE	TEXTO DE BURNET	TEXTO TRADUCIDO
946a2	εἶναι,	εἶναι AST[145]
946c3	τούτους	τοιούτους ENGLAND[146]
947d6	ποτίμων	προτίμων A² O²[147]
953a4	μουσῶν	Μουσῶν AST[148]
954a5	ἢ	seclusit HERMANN[149]
954d2	ἀπελθόντος	παρελθόντος varia lectio L O[150]
956a5	πλέον	πλέον ἢ STALLBAUM[151]
958e4	πρὸς ταῦτα	seclusit ENGLAND[152]
960a3	κωλύειν, καὶ	κωλύειν καί legi
960c8	λεχθέντων	ληχθέντων BEKKER[153]
960c9	ἀπῃκασμένα	ἀπῃκασμένην DIÈS[154]
960c9	τῷ πυρὶ	τῷ ἀτράκτῳ SAUNDERS[155]
960d1	ἀπεργαζομένων	ἀπεργαζομένῃ AST[156]
961a6	οἴκάδε, δόξαι	οἴκάδε δόξαι legi
965d2	ἓν ὄν	ἑνόν LO in margine[157]
965e3	οὔκουν	οὐκοῦν vulgata[158]
965e3	ἄλλως δέ πως	ἁμῶς γέ πως A³ O²[159]

[145] F. AST, *Leges...*, II, pág. 459; cf. E. B. ENGLAND, *Laws...*, II, pág. 579.

[146] E. B. ENGLAND, *Laws...*, II, págs. 207, 580.

[147] Cf. T. J. SAUNDERS, *Notes...*, pág. 119.

[148] F. AST, *Leges...*, I, pág. 468; G. STALLBAUM, *Leges...*, X 3, pág. 382.

[149] C. F. HERMANN, *Disputatio...*, pág. 65, nota 280; cf. T. J. SAUNDERS, *Notes...*, pág. 122.

[150] Cf. E. B. ENGLAND, *Laws...*, II, pág. 599.

[151] G. STALLBAUM, *Leges...*, X 3, pág. 391.

[152] E. B. ENGLAND, *Laws...*, II, págs. 219, 610.

[153] Cf. E. B. ENGLAND, *Laws...*, II, pág. 614.

[154] A. DIÈS, *Lois...*

[155] T. J. SAUNDERS, *Notes...*, págs. 125 ss.

[156] F. AST, *Leges...*, II, pág. 573.

[157] Cf. C. RITTER, *Gesetze...*, II, pág. 356.

[158] Cf. T. J. SAUNDERS, *Notes...*, págs. 128 s.

[159] Cf. T. J. SAUNDERS, *Notes...*, págs. 128 s.

PASAJE	TEXTO DE BURNET	TEXTO TRADUCIDO
967c2	ἐφάνη,	ἐφάνη ENGLAND [160]
967c3	φερόμενα,	φερόμενα ENGLAND [161]

160 E. B. ENGLAND, *Laws*..., II, págs. 229, 632.
161 E. B. ENGLAND, *Laws*..., II, págs. 229, 632.

ABREVIATURAS

ALLEN	TH. W. ALLEN (ed.), *Homeri Opera,* V: *Hymnos, Cyclum, Fragmenta, Margiten, Batracomyomachiam, Vitas continens,* Oxford, 1912; reimpresión 1969.
BERGK	TH. BERGK (ed.), *Poetae lyrici Graeci*, 4.ª edición, Leipzig, 1882-1888.
BETHE	E. BETHE (ed.), Pollucis *Onomasticon*, Leipzig, 1900-1931.
CAG	*Commentaria in Aristotelem Graecum,* Berlín, desde 1882.
CIG	*Corpus Inscriptionum Graecarum,* Berlín, 1828-1877.
CPG	E. L. A. LEUTSCH, F. G. SCHNEIDEWIN (eds.), *Corpus Paroemiographorum Graecorum,* I, Gotinga, 1839-1887; reimpresión Hildesheim, 1958-1961.
DENNISTON	J. D. DENNISTON, *The Greek particles*, 2.ª edición, Oxford, 1954.
DGE	E. SCHWYZER (ed.), *Dialectorum Graecorum exempla epigraphica potiora*, Leipzig, 1923.

DIEHL	E. DIEHL (ed.), *Anthologia lyrica Graeca,* 3.ª edición, Leipzig, 1942-1952.
DK	H. DIELS, W. KRANZ (eds.), *Die Fragmente der Vorsokratiker,* 6.ª edición, Berlín, 1951-1952.
DRAE	*Diccionario de la lengua española.* Real Academia de la Lengua, 21.ª edición, Madrid, 1996.
DUE	M. MOLINER, *Diccionario de uso del español,* 2.ª edición, Madrid, 1998.
FgrH	F. JACOBY (ed.), *Die Fragmente der griechischen Historiker*, Berlín-Leiden, 1923-1958.
GENTILI-PRATO	B. GENTILI, C. PRATO (eds.), *Poetarum elegiacorum testimonia et fragmenta,* Leipzig, 1979-1985.
GREENE	G. CH. GREENE (ed.), *Scholia Platonica,* Haverford, Penn., 1938.
IG	*Inscriptiones Graecae,* Berlín, desde 1873.
KERN	O. KERN (ed.), *Orphicorum Fragmenta,* Berlín, 1922.
KG	R. KÜHNER, B. GERTH, *Ausführliche Grammatik der griechischen Sprache,* 2. Teil Satzlehre, 3.ª edición, Hannover-Leipzig, 1898.
KlP	K. ZIEGLER, W. SONTHEIMER (eds.), *Der kleine Pauly. Lexikon der Antike*, Múnich, 1975.
LITTRÉ	M. P. E. LITTRÉ (ed.), *Œuvres complètes d'Hippocrate*, París, 1839-1861.
LGS	L. PAGE (ed.), *Lyrica Graeca selecta,* 2.ª edición, Oxford, 1973.
LP	W. LOBEL, D. PAGE (eds.), *Poetarum Les-*

biorum Fragmenta, Oxford, 1955.

LS — H. G. LIDDEL, R. SCOTT, H. ST. JONES, *A Greek - English Lexicon,* 9.ª edición, Oxford 1940; reimpresión 1966.

LSCG — F. SOKOLOWSKI (ed.), *Lois sacrés des cités grecques*, París, 1969.

MERKELBACH-WEST — R. MERKELBACH, M. L. WEST (eds.), *Fragmenta selecta,* en F. SOLMSEM (ed.), *Hesiodi, Theogonia, Opera et dies, Scutum,* Oxford, 1970, págs. 109-226.

NAUCK — A. NAUCK (ed.), *Euripidis, Tragoediae,* III *Perditarum Tragoediarum Fragmenta.* Leipzig, 1912.

NP — H. CANCIK, H. SCHNEIDER (eds.), *Der neue Pauly*, Stuttgart-Weimar, desde 1996.

PMG — L. PAGE (ed.), *Poetae melici Graeci*, Oxford, 1962.

PASSOW — F. PASSOW, *Handwörterbuch der griechischen Sprache.* Neu bearbeitet und zeitgemäß umgestaltet von V. CHR. FR. ROST und F. PALM, 5.ª edición, Leipzig, 1841-1857, reimpresión Darmstadt, 1983.

POWELL — I. U. POWELL (ed.), *Collectanea Alexandrina*, Oxford, 1925.

POxy — B. P. GRENFELL *et alii. The Oxyrhincus Papyri. Edited with translations and notes,* Londres, desde 1898.

RE — G. WISSOWA, W. KROLL *et al.* (eds.), *Paulys Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaften*, Stuttgart, 1893-1908.

RIJG — R. DARESTE, B. HAUSSOULIER, TH. REINACH (eds.), *Recueil des inscriptions juridiques grecques*, París, 1891-1898.

ROSE — H. J. ROSE, *A Handbook of Greek mythology including its extension to Rome,* Londres 1928; reimpresión 1965.

RUELLE — C. AE. RUELLE (ed.), *Damasci Sucessoris Dubitationes et solutiones. De Primis Principiis, In Platonis Parmenidem,* Bruselas, 1964.

SGDI — H. COLLITZ *et al.* (eds.), *Sammlung der griechischen Dialektinschriften,* Berlín, 1884-1915.

SNELL-MAEHLER — B. SNELL, H. MAEHLER (eds.), *Pindarus,* Pars II *Fragmenta. Indices*, Leipzig, 1975.

WEST — M. WEST (ed.), *Iambi et elegiae Graeci ante Alexandrum cantati*, Oxford, 1971-1972.

WESTERINK — *Anonymus, Prolegomena to Platonic philosophy.* Introduction, text, translation and indice by L. G. WESTERINK, Amsterdam, 1962.

BIBLIOGRAFÍA SUCINTA

A. EDICIONES, TRADUCCIONES

I. BURNET, *Platonis opera recognovit brevique adnotatione critica instruxit,* V: *Tetralogiam IX Definitiones et spuria continens,* Oxford, 1907 (reimpresión 1967).

R. G. BURY, *Plato with an English translation*, IX: *Laws,* in two volumes, Londres, 1928; reimpresión Londres-Cambridge, Mass., 1961.

A. E. TAYLOR, *Plato. The Laws,* translated by —, Londres, 1934; ahora en E, HAMILTON, H. CAIRNS, *The collected dialogues of Plato including the letters,* Bollingen Series 71, Nueva York, 1961, págs. 1225-1513.

L. ROBIN, *Platon, Œuvres Complètes,* traducción de —, II, París, 1942; reimpresión 1950.

É. DES PLACES, *Platon Œuvres complètes,* XI 1: *Les Lois*, *Livres I-II, XI 2: Les Lois, Livres III-VI,* texte établi et traduit par É. DES PLACES. Introducion de A. DIÈS et L. GERNET, Les Belles Lettres, París, 1951.

A. ZADRO, *Platone, Dialoghi*, VII: *Le Leggi*, traducción de —, Bari, 1952.

G. AMMENDOLA, *Platone, Nomoi. Scelta e commento a cura di —,* Nápoles, 1953.

A. DIÈS, *Platon. Œuvres* complètes, XII 1: *Les Lois, Livres VII-X, XII 2: Les Lois, Livres XI-XII.* Texte établi e traduit par —, Les Belles Lettres, París, 1956.

F. ADORNO, *Opere Politiche di Platone*, II, Turín, 1958.

J. M. PABÓN, F. FERNÁNEZ GALIANO, *Platón, Las Leyes,* edición bilingüe, traducción, notas y estudio preliminar por —, Madrid, 1960.

T. J. SAUNDERS, *Plato, The Laws,* translation with introduction by —, Harmondsworth, 1970.

F. DE P. SAMARANCH, *Platón, Las Leyes o de la legislación,* traducción del griego, preámbulo y notas por —. *Platón. Obras completas,* Madrid, 1972, págs. 1265-1596.

G. EIGLER, *Platon. Werke in acht Bänden Griechisch und Deutsch,* heransgegeben von —, VIII 1: *Gesetze*, Bücher I-VI, griechischer Text von É DES PLACES, deutsche Übersetzung von K. SCHÖPSDAU, Darmstadt, 1977.

—, *Platon. Werke in acht Bänden Griechisch und Deutsch,* herausgegeben von —, VIII 2: *Gesetze*, Bücher VII-XII, griechischer Text von A. DIÈS, deutsche Übersetzung von K. SCHÖPSDAU, Darmstadt, 1977, págs. 1-516; 555-564.

TH. L. PANGLE, *The Laws of Plato, translated with notes and interpretative essay,* Nueva York, *s.a.* [¿1979?].

C. GIARRATANO, A. ZADRO, F. ADORNO, *Platone. Opere complete,* VII: *Minosse, Leggi, Epinomide,* traduzioni di —, Bari, 1983.

J. M. RAMOS BOLAÑOS, Platón. Las Leyes, ed. de —, Madrid, 1988.

I. MOORE-BLUNT, *Platonis Epistulae,* edidit —, Leipzig, 1985.

L. COOPER, *Plato. Phaedrus, Ion, Gorgias, Symposium, with passages from the Republic and Laws,* translated by —, Ithaca, Nueva York, 1938.

A. CASTEL-BOUCHOUCHI, *Platón, Les Lois (extraits),* introduction, traduction nouvelle et notes par —, París, 1997.

B. COMENTARIOS

G. AALDERS, *Het derde Boek van Plato's Leges,* Amsterdam-París, 1943.

F. AST, *Animadversiones in Platonis Leges et Epinomida,* Leipzig, 1814.

L. GERNET, *Platon, «Lois», Livre IX, traduction et commentaire,* Paris, 1917.

E. B. ENGLAND, *The «Laws» of Plato. The Text edited with Introduction and Notes by* —, Publications of the University of Manchester, 143, Manchester, 1921 (reimpresión Nueva York, 1976).

H. KUHN, *Platon, Nomoi* X *übersetzt und kommentiert von* P. M. STEINER. *Mit einer Einleitung von* —, Berlín, 1992.

G. MÜLLER, *Der Aufbau der Bücher II und VII von Platons «Gesetzen»*, tesis doctoral, Königsberg, 1935.

C. RITTER, *Platos «Gesetze»,* Leipzig, 1896 (reimpresión Aalen, 1985).

KL. SCHÖPSDAU, *Platon, Nomoi* (*Gesetze*), Bücher I-III, *Platon, Werke,* Übersetzung und Kommentar von —, IX, 2, Gotinga, 1994.

G. STALLBAUM, *Platonis Opera omnia. Recensuit et commentariis instruxit G. ST.,* X: *Leges et Epinomis,* Gota-Erfurt, 1859-1860.

L. TARÁN, *Academica: Plato, Philip of Opus, and the Pseudo-Platonic «Epinomis»,* Memoirs of the American Philosophical Society 107, Filadelfia, 1975.

R. WEIL, *L'«archéologie» de Platon,* Études et commentaires 32, París, 1959.

C. LITERATURA SECUNDARIA

1. *Bibliografías*

L. BRISSON, «Platon 1958-1975», *Lustrum* 20 (1977).

—, y H. IOANNIDI, «Platon 1975-1980», *Lustrum* 25 (1983), 31-320; «Platon, 1980-1985», *Lustrum* 30 (1988), 11-294.

—, y F. PLIN, *Plato bibliography 1992-1994, s.l., s.a., Plato bibliography 1994-1996, s.l., s.a.*

H. CHERNISS, «Plato (1950-1957)», *Lustrum* 4, 5 (1959, 1960).

R. D. McKirahan, *Plato and Socrates: a comprehensive bibliography, 1958-1973,* Garland reference library of the humanities 78, Nueva York, 1978.

C. Ritter, *Bibliographies on Plato, 1912-1930,* Nueva York, 1980.

T. J. Saunders, *Bibliography on Plato's «Laws» 1920-1970 with additional citations though may 1975,* Nueva York, 1976.

2. *Ética y Política*

C. Bearzot, *Platone e i 'moderati' ateniesi,* Memorie dell'istituto Lombardo-Accademia di Scienze e Lettere. Classi di Lettere-Scienze Morali e Storiche 37, 1, Milán, 1981.

A. J. Festugière, *Contemplation et vie contemplative selon Platon,* Le Saulchoir. Bibliothèque de philosophie 2, París 1935 (2.ª edición 1950, reimpresión 1967).

H.-G. Gadamer, «Platons Denken in Utopien», *Gymnasium* 90 (1983), 434-455.

H. Herter, «Platos Staatsideal», *Gymnasium* 51 (1940), 112-125.

R. B. Levinson, *In defense of Plato,* Cambridge, Mass., 1953.

F. L. Lisi, *Einheit und Vielheit des platonischen Nomosbegriffes. Eine Untersuchung zur Beziehung zwischen Philosophie und Politik bei Platon,* Beiträge zur klassischen Philologie, 167, Königstein/Ts., 1985.

—, «Nomos y physis en el pensamiento político de Platón», *Actas del VII congreso Nacional de la Asociación Española de Estudios Clásicos*, II, Madrid, 1987, págs. 239-243.

J. Luccioni, *La pensée politique de Platon*, París, 1958.

Zdr. Planinc, *Plato's Political Philosophy. Prudence in the Republic and the Laws,* Columbia, 1991.

K. Popper, *The open society and its enemies,* I: «The Spell of Plato», Londres, 1945 (reimpresión 1966).

J.-F. Pradeau, *Platon et la cité,* París, 1997.

J. Stenzel, *Platon der Erzieher,* Leipzig, 1928.

K. Trampedach, *Platon, die Akademie und die zeitgenössische Politik,* Hermes Einzelschriften 66, Stuttgart, 1993.

3. *«Leyes»*

F. ADORNO, «Dialettica e politica in Platone: saggio sul *Politico* e sulle *Leggi*», *Atti e Memorie dell'Accademia Toscana di Scienze e Lettere, La «Colombaria»* 20 (1955), 97-200.

J. F. BALAUDÉ, «Le triptyque *République, Politique, Lois:* perspectives», J. F. BALAUDÉ (ed.), *D'une cité possible. Sur les «Lois» de Platon,* Le Temps philosophique 1, París, 1996, 29-56.

W. G. BECKER, *Platons «Gesetze» und das griechische Familienrecht,* Münchener Beiträge zur Papyrusforschung und antike Rechtsgeschichte 14, Múnich, 1932.

J. M. BERTRAND, «Langage juridique et discours politique dans les cités greques de l'Antiquité. Réflexions sur les *Lois* de Platon», *Langage & société* 77 (1996), 55-80.

—, «De l'usage de l'épigraphie dans la cité des Magnètes platoniciens», G. THÜR, J. VÉLISSAROPOULOS-KARAKOSTAS (eds.), *Symposion 1995. Vorträge zur griechischen und hellenistischen Rechtsgeschichte (Korfu, 1.-5. September 1995)*, Colonia-Weimar-Viena, 1997, págs. 27-47.

J. BISINGER, *Der Agrarstaat in Platons Gesetzen,* Klio Beiheft 17 (N. F. 4), Leipzig, 1925 (reimpresión Aalen, 1963).

CHR. J. BOBONICH, «Persuasion, compulsion and freedom in Plato's *Laws», The Classical Quarterly* 61 (1991), 365-388.

—, «Akrasia and agency in Plato's *Laws* and *Republic», Archiv für Geschichte der Philosophie* 76 (1994), 3-36.

L. BRISSON, «Une comparaison entre le livre X des *Lois* et le *Timée*», J.-F. BALAUDÉ (ed.), *D'une cité possible. Sur les «Lois» de Platon*, Le Temps philosophique, 1, París, 1996, 115-130.

A. H. CHASE, «The influence of Athenian institutions upon the *Laws* of Plato» *Harvard Studies in Classical Philology* 144 (1933), 131-192.

E. DAVID, «The Spartan Syssitia and Plato's *Laws*», *American Journal of Philology* 99 (1978), 486-495.

M. DAVIS, «On the imputed possibilities of Callipolis and Magnesia», *American Journal of Philology* 85 (1964), 394-411.

A. Diès, «Plan et intention générale des *Lois*», *Platon, Œuvres complètes,* XI, 1: *Les Lois.* Texte établi et traduit par É. des Places, introduction de A. Diès et L. Gernet, París, Les Belles Lettres, 1951, págs. v-xciii.

S. Dusanic, *Istorija i politika u Platonovim «Zakonima»,* Belgrado, 1990.

F. Egermann, «Platonische Spätphilosophie und Platonismen bei Aristoteles», *Hermes* 87 (1959), 133-142.

A. Fuks, «Plato and the social question: the problem of poverty and riches in the *Laws*», *Ancient Society* 10 (1979), 33-78.

L. Gernet, «Les *Lois* et le droit positif», *Platon. Œuvres complètes.* XI, 1: *Les Lois.* Texte établi et traduit par É. des Places, introduction de A. Diès et L. Gernet, París, Les Belles Lettres, 1951, págs. xciv-ccvi.

H. Görgemanns, *Beiträge zur Interpretation von Platons Nomoi,* Zetemata, 25, Múnich, 1960.

M. Guéroult, «Le X^e livre des *Lois* et la dernière forme de la physique de Platon», *Revue des Études Grecques* 38 (1924), 27-78.

R. Hackforth, «Plato's Theism», *The Classical Quarterly* 30 (1936), 4-9.

A. B. Hentschke, *Politik und Philosophie bei Platon und Aristoteles. Die Stellung der Nomoi im platonischen Gesamtwerk und die politische Theorie des Aristoteles,* Francfort del Meno, 1971.

C. F. Hermann, *Disputatio de vestigiis institutorum veterum, imprimis Atticorum per Platonis de Legibus libros indagandis,* Margburgo, 1836.

—, *Juris domestici et familiaris apud Platonem in Legibus cum veteris Graeciae inque primis Athenarum institutis comparatio,* Margburger Programm, Margburgo, 1836.

N. F. Jones, «The organization of the Cretan city in Plato's *Laws*», *The Classical World* 83 (1989-1990), 473-492.

E. Klingenberg, *Platons nomoi georgikoi und das positive griechische Recht,* Münchener Universität-Schriften der Juristischen Fakultät. Abhandlungen zur Rechtswissenschaft und Grundlagenforschung 17, Berlín, 1976.

W. KNOCH, *Die Strafbestimmungen in Platons «Nomoi»,* Klassisch-philologische Studien 23, Wiesbaden, 1960.

A. LAKS, «Raison et plaisir: pour une caractérisation des *Lois* de Platon», J. F. MATTEI (ed.), *La naissance de la raison en Grèce. Actes du congrès de Nice. Mai 1987*, París, 1990, 291-303.

—, «Legislation and demiurgy: On the relationship between Plato's *Republic* and *Laws», Classical Antiquity* 9 (1990), 209-229.

—, «L'utopie législative de Platon», *Revue philosophique* 4 (1991), 417-428.

F. L. LISI, «Nomos, paideia y logos filosófico. Una lectura del libro primero de las *Leyes», Anuario de Estudios filológicos de la Universidad de Extremadura* 10 (1987), 195-212.

M. M. MACKENZIE, *Plato on Punishment*, Berkeley, 1981.

J. F. MICHELL, *City of revelation. On the proportions and symbolic numbers of the cosmic temple,* Nueva York, 1972 (reimpresión en rústica 1973).

G. R. MORROW, *Plato's law of slavery in its relation to Greek law,* Illinois Studies in Language and Literature 25, 3, Urbana, Ill., 1939.

—, «On the tribal courts in Plato's *Laws», American Journal of Philology* 62 (1941), 314-321.

—, «The status of alien in Plato's *Laws», Scientia* 70 (1941), 38-43.

—, «Popular courts in Plato's *Laws», Scientia* 86 (1951), 145-150.

—, «Plato's conception of persuasion», *Philosophical Review* 62 (1953), 234-250.

—, «Aristotle's comments on Plato's *Laws»,* I. DÜRING-G. E. L. OWEN, *Aristotle and Plato in the mid-fourth century. Papers of the Symposium Aristotelicum held at Oxford in August, 1957*, Goteborg, 1960.

—, «The nocturnal council in Plato's *Laws», Archiv für Geschichte der Philosophie* 42 (1960), 229-246.

—, *Plato's Cretan city. A historical interpretation of the Laws,* Princeton, N. J., 1960.

G. MÜLLER, *Studien zu den Platonischen Nomoi,* Zetemata 3, Múnich, 1951.

M. PIÉRART, *Platon et la cité grecque. Théorie et réalité dans la constitution des «Lois»,* Académie Royale de Belgique. Mémoire de la Classe de Lettres 62, 3, Bruselas, 1974.

L. POST, «The preludes to Plato's *Laws», Transactions of the American Philological Association* 60 (1929), 5-24.

O. REVERDIN, *La religion de la cité platonicienne,* École Française d'Athènes, Travaux et Mémoires 6, París, 1945.

E. SANDVOSS, *Soteria. Philosophische Grundlagen der platonischen Gesetzgebung,* Gotinga, 1971.

T. J. SAUNDERS, «The structure of the soul and the state in Plato's *Laws», Eranos* 60 (1962), 37-55.

—, «The socratic paradoxes in Plato's *Laws.* A commentary on 859c-864b», *Hermes* 96 (1968), 421-434.

—, The alleged double version in the sixth book of Plato's *Laws», The Classical Quarterly* 20 (1970), 230-236.

—, *Notes on the «Laws» of Plato,* Supplement of the Bulletin of the Institute of Classical Studies 18, Londres, 1972.

—, «Penology and Eschatology in Plato's *Timaeus* and *Laws», The Classical Quarterly* 23 (1973), 232-244.

—, «The Penguinification of Plato», *Greece & Rome* 22 (1975), 19-28.

—, «Notes on Plato as a city planner», *Bulletin of the Institute of Classical Studies* 23 (1976), 23-26.

—, «Protagoras and Plato on punishment», en G. B. KERFERD (ed.), *The Sophists and their Legacy,* Hermes Einzelschriften 44, Wiesbaden, 1981, págs. 129-141.

—, «Plato and the Athenian law of theft», P. CARTLEDGE, P. MILLETT, ST. TODD (eds.), *Nomos. Essays in Athenian law, politics and society,* Cambridge, 1990, págs. 63-82.

—, *«Plato's Penal Code. Tradition, controversy and reform in Greek Penology,* Oxford, 1991.

—, «Penal law and family law in Plato's Magnesia», M. GAGARIN (ed.), *Symposion 1990. Vorträge zur griechischen und hellenistischen Rechtsgeschichte (Pacific Grove, California, 24-26. September 1990),* Akten der Geschichte für griechische und

hellenistische Rechtsgeschichte, 8, Colonia-Weimar-Viena, 1991, págs. 115-132.

—, «Plato on Women in the *Laws*», A. POWELL (ed.), *The Greek World*, Londres-Nueva York, 1995, págs. 591-609.

—, «Plato on the treatment of heretics», L. FOXHALL - A. D. E. LEWIS (eds.), *Greek law in its political setting. Justifications not justice*, Oxford, 1996, 91-100.

KL. SCHÖPSDAU, «Zum Strafrechtsexkurs in Platons *Nomoi*. Eine Analyse der Argumentation von 860c-864b», *Rheinisches Museum für Philologie* 127 (1984), 97-132.

—, «Tapferkeit, Aidos und Sophrosyne im ersten Buch der platonischen *Nomoi*», *Rheinisches Museum* 129 (1986), 97-123.

—, «Der Staatsentwurf der *Nomoi* zwischen Ideal und Wirklichkeit. Zu Plato *Leg*. 739a1-e7 und 745e7-746d2», *Rheinisches Museum für Philologie* 134 (1991), 136-152.

—, «Einleitung zu Platons *Nomoi*». *Platon, Nomoi (Gesetze)*, Bücher I-III. *Platon. Werke*, Übersetzung und Kommentar von —, IX, 2, Gotinga, 1999, págs. 95-146.

P. SHOREY, «Plato's *Laws* and the unity of Plato's thought», *Classical Philology* 9 (1914), 345-369.

R. F. STALLEY, *An introduction to Plato's «Laws»*, Oxford, 1983.

L. STRAUSS, *The argument and the action of Plato's «Laws»*, Chicago-Londres, 1975.

M. VANHOUTTE, *La philosophie politique de Platon dans les «Lois»*, Bibliothèque Philosophique de Louvain 14, Lovaina, 1954.

LIBRO I

LA FINALIDAD DE LA LEGISLACIÓN

SINOPSIS

624a-625c: Situación y tema del diálogo.

625c-632d: Finalidad de la legislación: fomento de la virtud total, cuyas partes son: inteligencia, justicia, templanza y valentía.

- 625c-630d: Crítica de la legislación de Creta y Esparta, cuya finalidad principal es obtener la victoria en la guerra.
- 630d-632d: La legislación debe fomentar la virtud total y establecer en la sociedad una correcta escala de valores. El programa que debe seguir una legislación correcta.

632d-650b: Discusión del programa propuesto, siguiendo cada una de las virtudes.

- 632d-635e: Nueva crítica de las instituciones espartanas que fomentan sólo una forma de valentía que es la valentía en la lucha contra el enemigo exterior.

PERSONAJES

Extranjero, ATENIENSE.

CLINIAS, cretense.

MEGILO, lacedemonio.

635e-638b: Es necesario también fomentar el valor en la lucha contra la búsqueda irracional de placer. La templanza.

638b-650b: El fomento de la templanza a través de las bebidas en común.

ATENIENSE.—¿Un dios o un hombre, extranjeros, fue la causa de vuestra legislación?[1]. 624a

CLINIAS.—Un dios, extranjero, un dios, para hablar con justicia. Entre nosotros, fue Zeus[2]; entre los lacedemonios de donde es éste, creo que ellos dicen que fue Apolo[3], ¿no es verdad?[4].

---

[1] La legislación cretense y espartana gozaban de muy buena fama en la Antigüedad. cf. *infra,* III 691e-692c; *Critón* 52e, *Protágoras* 342a-e; *República* VIII 544c; HERÓDOTO, I 65; ARISTÓTELES, *Política* II 9, 1269a29-10, 1272b23; 11, 1272b26-29; *Ética a Nicómaco* I 13, 1102a8-11; *Protréptico* fragmento 13 WALZER. Cf. O. GIGON, «Einleitungsgespräch...», pág. 204.

[2] Dios supremo de la religión griega cuya adoración se remonta con certeza a una época anterior a la llegada de los griegos a la península balcánica. Entre sus múltiples funciones, la principal es, probablemente, la de ser el garante del orden moral y legal de la sociedad.

[3] Dios hijo de Leto y Zeus, representa el tipo de la belleza masculina joven, aunque madura, sus ámbitos principales eran la música, el arte del arquero, la profecía y la medicina. Su santuario principal de encontraba en Delfos, donde se lo solía consultar antes de promulgar las leyes, especialmente de las nuevas colonias.

[4] TIRTEO (Fr. 4 WEST = Fr. 4 BERGK[4] = Fr. 3 DIEHL = Fr. 1b, 14 PRATO) atribuye también el origen de la legislación de Esparta al Apolo délfico. HERÓDOTO (I 65, VI 57) sostiene versión similar. ESTRABÓN (VIII 366) relata que el rey Pausanias había publicado un libro con los oráculos que la Pitia había dado a Licurgo. PLUTARCO *(Vidas paralelas, Licurgo* 6) escribe que Licurgo hizo llegar de Delfos la legislación correspondiente a la organización política espartana, en especial la institución del consejo de ancianos; cf. III 691e-692a, nota 74. Véase también JENOFONTE, *Constitución de los*

MEGILO.—Sí.

b AT.—¿Pretendes acaso[5], como Homero[6], que Minos[7] frecuentó a su padre cada nueve años y os dio las leyes de vuestras ciudades siguiendo la revelación de aquél?

CL.—Eso se dice entre nosotros. También su hermano, Radamanto[8] —habéis oído sin duda el nombre— llegó a ser

---

lacedemonios VIII 5; DIODORO, VII 14; PLUTARCO, *Moralia. Contra Colotes* 17, 1116F; TUCÍDIDES, I 18. Otras fuentes citadas por HERÓDOTO (I 65) creían que la legislación de Licurgo tenía por modelo la constitución cretense. Cf. *infra* 632d y G. BUSOLT-H. SWOBODA, *Staatskunde...*, I, págs. 41 s., 528; II, pág. 737. Para la significación de Apolo en las *Leyes*, cf. G. R. MORROW, *Plato's Cretan city...*, págs. 438 s.

[5] Aparentemente, Platón se distancia de esta tradición, como ha notado convincentemente sobre la base de las expresiones utilizadas KL. SCHÖPSDAU, *Nomoi...*, pág. 154; cf. O. GIGON, «Einleitungsgespräch...», págs. 203 s.

[6] *Odisea* XIX 178s. Según la antigua tradición Homero es el autor de los dos poemas épicos más importantes de la tradición literaria griega, la *Ilíada* y la *Odisea*. Entre las diferentes ciudades que se disputan su cuna, la que cuenta con mayores posibilidades es Esmirna en la parte norte de la zona jonia en Asia Menor. Es probable que el poeta haya estado relacionado con Quíos.

[7] Cf. [PLATÓN], *Minos* 319b. Rey mítico de Creta, hijo de Zeus y Europa. En la versión del *Minos* el rey cretense fue educado por su padre (319d) en los encuentros que tenía con él cada nueve años y no se hace referencia a que Zeus le hubiera entregado las leyes. No obstante, se reconoce el papel de Minos en la legislación cretense (320b). Una versión semejante del papel de Minos puede encontrarse en el historiador ÉFORO (*FGrH* 70F147).

[8] Hermano de Minos ([PLATÓN], *Minos* 318d; HOMERO, *Ilíada* XIV 322). Cf. XII 948b. Según el *Minos*, fue educado por su hermano (320b-d). La justicia de sus veredictos fue legendaria (cf. SOSÍCRATES, *FgrH* 461F3). Una versión similar puede encontrarse en el diálogo pseudoplatónico *Minos* 319c. ARISTÓTELES, *Política* II 10, 1217b31; VII 10, 1329b4; ESTRABÓN, X 4, 482. En el *Gorgias* (524a) aparece como juez de los muertos en el Hades. Según una tradición mencionada por ESTRABÓN (X 4, 8), el buen legislador era una personalidad anterior a Minos que tenía el mismo nombre que su hermano y cuya política Minos habría imitado.

muy justo. Nosotros los cretenses, al menos, diríamos que 652a
éste, por las sentencias que impartió entonces, obtuvo justamente esa alabanza[9].

AT.—Y es una fama muy apropiada para un hijo de
Zeus. Pero puesto que tanto tú como éste os habéis criado
en estos usos legales, espero que tengamos ahora una conversación no desagradable acerca de la forma de gobierno y
de las leyes, hablando y escuchando al mismo tiempo durante el camino. La ruta de Cnosos a la gruta y templo de b
Zeus[10] es, si es correcta nuestra infomación[11], muy larga y,
en el camino, tendremos que hacer descansos a la sombra de los árboles, como es probable con este calor, y sería sin duda conveniente a nuestra edad que reposáramos a menudo en esos sitios y, mientras nos damos ánimo unos a otros con nuestras palabras, hiciéramos así tranquilamente todo el camino.

---

[9] A pesar de que en lo que sigue se ha de hablar de una legislación cretense y se ha de tratar a Creta como si fuera una unidad política y social, tal como lo hacen en general todas las fuentes, coexistían en la isla diferentes ciudades de variados sistemas e incluso en este momento todavía sobrevivían en lugares de difícil acceso tanto al occidente como al oriente de la isla restos de las poblaciones prehelénicas que conservaban su propia lengua. No obstante, el elemento dominante era el dorio (G. Busolt-H. Swoboda, *Staatskunde...*, II, págs. 738-741).

[10] El camino que emprenden los tres ancianos a la gruta y santuario de Zeus desde Cnosos es el mismo que tomó Minos hasta el lugar donde recibió su instrucción de Zeus (O. Gigon, «Einleitungsgespräch...», págs. 205 s.; L. Strauss, *The argument...*, pág. 4); cf. Eurípides, frag. 472, 10 Nauck[2]. Se trata de la gruta que se encuentra en el monte Ida (actualmente Psiloritis), cf. G. R. Morrow, *Plato's Cretan city...*, págs. 27 s.; Kl. Schöpsdau, *Nomoi...*, pág. 155. Según la leyenda, Zeus había sido educado en esa gruta. Se trataba de un centro de culto y peregrinación. El recorrido duraba entre 12 y 13 horas.

[11] La interpretación de esta frase sigue la dada por E. B. England, *Laws...*, I, pág. 198.

CL.—En efecto, extranjero, el que recorre este camino
c tiene en las arboledas cipreses espectacularmente altos y bellos, así como prados en los que podríamos conversar mientras descansamos.

AT.—Bien dicho.

CL.—Sin duda, aunque más lo diremos cuando los veamos[12]. En marcha, pues, y que nos acompañe la buena suerte.

AT.—Así sea. Pero dime, ¿siguiendo qué principios la ley os ordena las comidas en común[13], los ejercicios físicos y el armamento que lleváis habitualmente?

CL.—Creo, extranjero, que cualquiera puede darse cuenta fácilmente de nuestras costumbres. En efecto, veis
d que la naturaleza de toda la región de Creta no es, como la de los tesalios[14], llana, por eso aquéllos usan más los caba-

---

[12] Juego de palabras con *orthôs légeis,* que ha sido la respuesta del ateniense.

[13] Las comidas en común eran una institución típica de Esparta y Creta. En ambos casos se trataba de costumbres que eran el fundamento de la organización militar de la ciudad y estaban limitadas a los varones. En Creta, los ciudadanos se encontraban organizados en compañías *(hetairíai)* cuyos miembros comían juntos dirigidos por un comandante *(archós)*. En cada ciudad existía una casa de hombres donde se llevaban a cabo estas comidas. Cf. G. BUSOLT-H. SWOBODA, *Staatskunde...*, II, págs. 747, 751-758, esp. 755 s. PLATÓN propondrá que se extiendan las comidas en común a las mujeres (VI 780d-781e), véase KL. SCHÖPSDAU, *Nomoi...*, pág. 157, con bibliografía. Estas costumbres dorias son el reflejo de un estado más arcaico que el de Atenas. Existen interesantes paralelos etnológicos con diferentes pueblos primitivos con sus casas de hombres y comidas en común, cf. P. OLIVA, *Sparta ...*, págs. 29 ss.

[14] Tesalia, la vasta llanura al norte de Grecia, era famosa por sus jinetes y caballos (PLATÓN, *Hipias* I 284a, *Menón* 70a; HERÓDOTO, VII 196; JENOFONTE, *Helénicas* VI 1, 9). En ella se encontraba situada la primera ciudad de Magnesia (cf. *infra,* libro IV, nota 2).

llos, mientras que nosotros corremos[15]. Esta tierra es irregular y más apropiada para ejercitar la carrera. En un suelo semejante, hay que llevar armas livianas y correr sin tener peso. Ciertamente, la ligereza de los arcos y flechas[16] parece adaptarse a ello. Entre nosotros, todo esto está relacionado con la guerra y nuestro legislador lo ordenó todo, al *e*
menos así me parece a mí, mirando a ella. También parece habernos reunido en las comidas en común porque se dio cuenta de que, cuando están de campaña, la misma situación fuerza a todos a comer juntos durante ese tiempo para su propia protección[17]. Sin duda, me parece que condena la necedad de la plebe que no sabe que durante su vida todos están continuamente en guerra contra todas las ciudades. Si durante la guerra deben comer en común para protegerse y sus guardias están organizados en jefes y subordinados[18], también hay que hacerlo en tiempo de paz, pues lo que la *626a*
mayoría de los hombres llama paz, lo es sólo de nombre. En realidad, hay siempre por naturaleza una guerra no declarada de todas las ciudades contra todas. Si analizas de esa manera, descubrirás que el legislador de los cretenses ordenó casi todas nuestras costumbres y leyes como si mirara a la guerra[19] y, precisamente con esa visión, nos encomendó que *b*

[15] Las carreras eran el ejercicio físico más importante de los cretenses. Se las denominaba *drómoi* y el término *apódromos* designaba a aquellos que por ser demasiado viejos o demasiado jóvenes no podían participar en ellas (KL. SCHÖPSDAU, *Nomoi...*, pág. 158).

[16] A lo largo de toda la Antigüedad los cretenses fueron reputados excelentes arqueros, cf. *infra*, VIII 834d y PÍNDARO, *Pítica* V, 41.

[17] Cf. *infra*, VII 780b.

[18] Juego de palabras intraducible con el doble significado de *phylakḗ* ('protección', 'guardia') y *phýlax* ('guardián').

[19] ARISTÓTELES comparte la visión de la finalidad última de la legislación cretense y espartana que se ha de desarrollar a lo largo de este libro

guardemos las leyes, en la creencia de que no se desprende ninguna utilidad de ninguna de las otras cosas, ni posesiones ni instituciones, si alguien no se impone con la guerra, ya que todos los bienes de los vencidos caen en manos de los vencedores.

AT.—Extranjero, tengo la impresión de que estás muy bien entrenado para discernir las leyes de los cretenses. Pero explícame lo siguiente con mayor claridad aún. Me parece que afirmas que tu definición de una ciudad con un buen
c orden político es que debe estar ordenada de tal manera que venza a las otras ciudades en la guerra, ¿o no?[20].

CL.—Sin duda; y creo que éste comparte mi opinión.

ME.—Buen amigo, ¿cómo podría responder de otra manera cualquiera de los lacedemonios?

AT.—¿Eso es correcto acaso para las ciudades con las ciudades, pero es diferente en el caso una aldea con otra aldea[21]?

CL.—En absoluto.

AT.—¿Es lo mismo entonces?

CL.—Sí.

AT.—¿Qué pasa con los otros ámbitos? ¿Está una casa de la aldea en guerra con las otras y todo hombre contra todo hombre? ¿Sigue siendo lo mismo?

CL.— Lo mismo.

(*Política* VII 2, 1324b7-9, 14, 1333b12-14); cf. O. GIGON, «Einleitungsgespräch...», págs. 210 s.

[20] Para un análisis de la argumentación aquí desplegada por el ateniense, cf. KL. SCHÖPSDAU, *Nomoi...*, págs. 159 ss.

[21] La ciudad era concebida por los griegos como una reunión de diferentes aldeas, proceso conocido con el nombre de sinecismo. Cf. *infra*, III 680b-681d; ARISTÓTELES, *Política* I 2, 1252b15-31.

AT.—¿Debe él pensar que se encuentra con respecto a sí mismo como un enemigo con un enemigo? ¿O qué diremos ahora? *d*

CL.—Oh, extranjero ateniense —pues no querría llamarte ático, ya que me pareces más digno de llevar el nombre derivado de la diosa[22]—, pues al remontar correctamente mi discurso a su principio[23], lo hiciste más claro de manera que podrás descubrir más fácilmente lo que acabamos de decir con corrección, que en público todos son enemigos de todos y en privado cada uno es enemigo de sí mismo.

AT.—¿Qué acabas de decir, hombre listo[24]? *e*

CL.—Y en esa guerra, extranjero, el vencerse a sí mismo es la primera y mejor de todas las victorias y el sucumbir a sí mismo es lo más vergonzoso de todo y, a la vez, lo peor. Esto indica que en cada uno de nosotros hay como una guerra de nosotros mismos contra nosotros mismos[25].

AT.—Bueno, demos vuelta al argumento. Puesto que cada uno de nosotros es mejor o peor que sí mismo, ¿deci-

[22] Atenea era la diosa protectora de todo tipo de conocimiento, tanto práctico como teórico y la diosa patrona de Atenas, junto con Hefesto dios de los artesanos, cf. *Critias* 109b-d.

[23] *Archḗ* tiene aquí un significado muy próximo al aristotélico, cf. KL. SCHÖPSDAU, *Nomoi*..., pág. 161.

[24] En la respuesta del ateniense hay un tono irónico que difícilmente puede verterse al castellano en su sutileza, ya que la expresión *thaumásie* ('sorprendente', 'admirable', en su sentido positivo) aquí es una hipérbole irónica en el sentido de 'listo', 'lumbrera' que en castellano demuestra de manera demasiado evidente la valoración que hace el ateniense de los razonamientos de Clinias.

[25] Sócrates trata en la *República* (IV 430e) una tesis similar que expone como una creencia popular firmemente arriagada. Cf. KL. SCHÖPSDAU, *Nomoi*..., pág. 162 con los pasajes pertinentes.

627a mos que una casa, una aldea y una ciudad tienen eso mismo en sí mismas o no lo decimos?[26].

Cl.—¿Quieres decir que una es mejor que sí misma; la otra, peor?

At.—Sí.

Cl.—También esto lo preguntaste correctamente, pues sucede sin duda y de manera taxativa, sobre todo en el caso de las ciudades. En efecto, en la que los mejores se imponen sobre la muchedumbre de los peores, correctamente podría ser llamada una ciudad mejor que sí misma y se la podría alabar con justicia por una victoria semejante. Lo contrario, ciertamente, donde se da lo contrario.

b At.—Dejemos de lado el problema de si en algún lugar y en alguna ocasión lo peor es más fuerte que lo mejor, pues sería un tema demasiado largo, pero comprendo lo que quieres decir ahora, que, en ocasiones, ciudadanos con vínculos familiares y nacidos en la misma ciudad, injustos y numerosos, se reúnen y someten por la fuerza a los justos, intentando esclavizarlos, porque éstos se encuentran en minoría, y, cuando los dominan, podría decirse con corrección que esa ciudad es inferior a sí misma y, al mismo tiempo, también mala, pero donde se imponen eventualmente los justos, la ciudad es mejor y buena.

c Cl.—Suena muy raro, extranjero, lo que acabas de decir; sin embargo es de toda necesidad acordar con ello.

At.—¡Espera un poco! Consideremos esto otra vez. Podrían nacer, pienso yo, muchos hermanos de un hombre y

[26] Cf. *República* IV 430e-431e. Aquí el extranjero comienza a insinuar el que será el tema fundamental de la segunda parte de este libro: la templanza.

una mujer y no habría nada de extraordinario en que los más llegaran a ser injustos; los menos, justos[27].

CL.—En absoluto.

AT.—Y no sería asunto mío ni vuestro fisgar que si los malos vencen, esta casa y toda esta familia podrían ser llamadas inferiores a ellas mismas, pero superiores a sí mismas, si son derrotados. Pues no consideramos el presente *d*
asunto por la belleza o fealdad de las palabras respecto del argumento de la mayoría, sino por la corrección o incorrección natural de las leyes.

CL.—Dices muy bien extranjero.

ME.—Y con elegancia también, como me parece a mí, al menos en esto, lo dicho ahora.

AT.—Veamos también lo siguiente: estos hermanos que acabamos de mencionar, ¿podrían llegar a tener un juez?

CL.—Sin duda.

AT.—¿Cuál sería entonces mejor?, ¿el que destruyera a todos los malvados que hay entre ellos y ordenara a los mejores gobernarse a sí mismos o aquel que mandara gobernar a los buenos y, dejando a los peores con vida, hiciera que aceptaran por su propia voluntad ser gobernados? Mencionemos un juez, tercero quizás respecto de la virtud[28], si hubiera uno tal que recibiera una familia reñida y no quitara la vida a nadie, sino que, reconciliándolos por el resto del 628*a*

[27] En toda la argumentación que sigue es necesario tener en cuenta la representación, común en Grecia, de que los ciudadanos de un estado eran descendientes de ancestros comunes, un héroe o un dios, y que, por ello, estaban emparentados entre sí. Este hecho le permite al ateniense pasar con naturalidad del ámbito del individuo al de la ciudad a través de la familia de una manera que no es completamente metafórica, como podría suponerse actualmente. Cf. KL. SCHÖPSDAU, *Nomoi...*, pág. 163.

[28] Aquí la escala es, tal como ha señalado E. B. ENGLAND, *Laws...*, I, pag. 202, ascendente, es decir que el tercer juez es mejor que los dos primeros.

tiempo, les diera leyes y pudiera vigilar a unos y a otros, de modo que fueran amigos[29].

CL.—Un juez y legislador semejante sería mucho mejor.

AT.—Y, por cierto, legislaría de una manera totalmente opuesta a si lo hiciera con miras a la guerra.

CL.—Eso es cierto, pero...[30].

AT.—¿Qué pasa, entonces, con el que articula la ciudad? ¿Ordenaría su vida tomando en consideración más la guerra exterior que la guerra que puede surgir en cualquier
b momento en ella, que se llama sedición?[31]. Una guerra que nadie querría en absoluto que surgiera en su ciudad y que, si se origina, desearía que desapareciera lo más rápido posible.

CL.—Es evidente que esta última.

AT.—¿Acaso debería preferir uno que la paz que sigue a la sedición se produjera por la destrucción de unos y la victoria de otros a que la necesidad de prestar atención a los

---

[29] La superioridad del tercer juez reside en que otorga un código legal que es aceptado por ambas partes, en otras palabras, en el gobierno de la ley. Aquí comienza ya a vislumbrarse el tema fundamental del libro: el imperio de la ley como fundamento de la organización social. Este hecho permite el surgimiento de una amistad duradera. El segundo juez sólo logra que una de las facciones acepte el dominio de la otra, no hay reconciliación (que no está presente en *hékontas,* contrariamente a lo que interpreta E. B. ENGLAND, *Laws...,* I, págs. 202 s.). De la misma manera, la puntuación de Burnet es correcta, porque la posibilidad de la reconciliación *(dialláxas)* surge sólo cuando todos aceptan en el imperio de la ley y no antes (cf. IV 715a-b). El pasaje está aludiendo probablemente a la institución del arbitraje que se utilizaba para solucionar los conflictos tanto privados como sociales. Se nombraba de común acuerdo un árbitro *(diallaktés)* que debía lograr una solución equitativa. El famoso legislador Solón fue nombrado para esa función, cuando ejerció el arcontado. Cf. KL. SCHÖPSDAU, *Nomoi...,* pág. 165.

[30] Sobre el valor del *mén,* cf. KL. SCHÖPSDAU, *Nomoi...,* pág. 165, que en su traducción no sigue sus propias observaciones.

[31] Para la diferencia entre guerra y sedición, cf. *República* V 470b.

enemigos externos se diera una vez que la reconciliación hubiera establecido la amistad y la paz? *c*

CL.—Todo el mundo preferiría que en su ciudad sucediera de esta manera más que de aquélla.

AT.—¿También entonces el legislador lo preferiría así?

CL.—En efecto.

AT.—¿No se habrían de legislar todas las leyes por lo óptimo?

CL.—¿Cómo no?

AT.—Lo óptimo, sin embargo, no es ni la guerra ni la sedición —el necesitarlas es, por el contrario, abominable—, sino la paz y la disposición amistosa de unos con otros, y, en especial, el que una ciudad se venza a sí misma, así pare- *d*
ce, no pertenecía a lo mejor, sino a lo necesario. Igual que si se pensara que un cuerpo enfermo está de la mejor manera posible tras una purga y no se prestara ninguna atención al cuerpo que no necesita en absoluto nada[32], así tampoco nadie llegaría nunca a ser realmente un político, si al planificar para la felicidad de la ciudad o del individuo lo hiciera considerando en primer lugar y exclusivamente la guerra exterior, ni tampoco llegaría a ser un auténtico legislador, si no legislara los asuntos concernientes a la guerra por la paz más que los relativos a la paz por la guerra. *e*

CL.—Esas palabras parecen haber sido bien dichas, extranjero, mas me sorprendería si nuestras leyes y también las de los lacedemonios no pusieran todo su esfuerzo en eso.

AT.—Podría ser. Pero ahora nosotros por nuestra parte 629*a*
en absoluto debemos luchar con vehemencia, sino preguntarles tranquilamente, como si nos esforzáramos al máximo

[32] Las comparaciones entre la medicina y la política son frecuentes en PLATÓN, cf. *infra,* 636a, II 659e-660a, IV 720a-e, VII 797d-798a, IX 857c-d, XI 919b-c, XII 962a; véase también *Gorgias* 463-466a; *República* VIII 564b-c; *Cartas* VII 330d.

en ello tanto nosotros como ellas. Seguidme en el razonamiento. Tomemos como guía a Tirteo, ateniense de nacimiento, pero que llegó a ser conciudadano de éstos[33], el hombre que más se preocupó de estos asuntos, cuando dice que

ni podría recordar ni celebrar a un hombre[34]

b ni aunque fuera el más rico de los hombres, sostiene, ni aunque poseyera muchos bienes —y enumera casi todos— que no fuera siempre el mejor en la guerra. Tú también has escuchado, espero, sus poemas, pues éste creo que está hasta la coronilla de ellos.

ME.—Sin duda

CL.—También llegaron hasta nosotros traídos de Lacedemonia.

AT.—Venga, interroguemos juntos a este poeta de la siguiente manera: «Tirteo, divino poeta —pues por cierto que
c a nosotros nos pareces ser sabio y bueno porque a los excelentes en la guerra los has loado de manera excelente—, éste, Clinias de Cnosos, y también yo estamos totalmente de acuerdo contigo en este particular, así creemos. Pero queremos saber con claridad si hablamos o no acerca de los

---

[33] Poeta elegíaco y general espartano del siglo VII a. C. Aunque Platón sigue aquí la leyenda de que Tirteo fue un maestro de escuela ateniense enviado a Esparta por un oráculo (cf. LICURGO, *Contra Leócrates* 106; DIODORO, VIII 27; FILODEMO, *Sobre la música* 28 KEMKE; PAUSANIAS, IV 15, 6), es probable que fuera espartano ya que llegó a conducir el ejército espartano en la segunda guerra contra Mesena y a capturar la ciudad. Como tal lo califica ESTRABÓN (VIII 4, 10). En Atenas sus poesías eran muy admiradas por los círculos filoespartanos. Éste es el testimonio más antiguo de la propaganda ateniense que hacía a Tirteo ciudadano de Atenas; KL. SCHÖPSDAU, *Nomoi...*, págs. 170 s.

[34] Fragmento 12, 1 BERGK (= 9, 1 DIEHL = 9 GENTILI-PRATO = 12, 1 WEST). Se trata del comienzo de la elegía de Tirteo.

mismos hombres. Dinos por tanto, ¿acaso también tú piensas, como nosotros, que hay claramente dos tipos de guerra, o no?». Respecto de esto, creo que incluso uno mucho peor que Tirteo acertaría, que hay dos, un tipo al que todos llaman sedición, que es la más terrible de todas las guerras, como acabamos de decir[35]. Todos hemos de suponer, creo, que el otro tipo de guerra, el que practicamos en nuestros litigios contra gente de afuera y de otras tribus, es mucho más suave que aquél. *d*

CL.—Así es.

AT.—«Veamos pues, al hacer esta alabanza, cuál de las dos clases de hombres alabaste con tanto énfasis y para cuál de las dos guerras y a quiénes criticaste? Pues pareces referirte a la guerra contra la gente de afuera, ya que en tus poemas te has expresado como si en absoluto soportaras a los que no se atreven *a ver la canicería sangrienta* *e*

y asaltaran a pie firme cuerpo a cuerpo a los enemigos[36].

A continuación diríamos: «Tú alabas, así parece, Tirteo, sobre todo a los que se distinguen en la guerra exterior contra el extranjero». ¿Podría quizás aceptar esto y concederlo?

CL.—Ciertamente.

AT.—Pero nosotros decimos que, si bien éstos son buenos, los hay todavía mejores, y mucho, los que llegan a ser claramente los mejores en la guerra más importante. Tene- 630*a*

---

[35] Cf. *supra,* 628a-b.

[36] Fragmento 12, 11 s. BERGK (= 9, 11 s. DIEHL = 9, 11 GENTILI-PRATO = 12, 11 s. WEST). La traducción conserva la estructura braquilógica del texto griego que pasa de una paráfrasis del fragmento de Tirteo a una cita literal. Por ello, hay que suponer que la negación de la relativa sigue valiendo para el verbo finito de la cita literal, e. d., hay que entender «[no] asaltaran...».

mos como testigo también a un poeta, Teognis[37], un ciudadano de los megarenses de Sicilia[38], que dice:

En la dura sedición, Cirno, un hombre fiel
lo mismo vale que el oro y la plata[39].

Decimos, por tanto, que éste llega a ser mucho mejor que aquél en una guerra más dura, casi tanto como la justi-
b cia, la prudencia y la inteligencia son mejores cuando coinciden con la valentía que la valentía aisladamente. Pues efectivamente, nadie podría nunca llegar a ser fiel y honesto en las sediciones si no posee la virtud completa. Hay muchos mercenarios que, *en posición de ataque con el pie bien asentado y en la lucha, quieren morir* [40] en la guerra que di-

---

[37] Poeta originario de Megara, floreció según la Suda en la olimpíada 59 (544-541 a. C.). Casi todos sus versos se conservan en un florilegio con versos de diferentes poetas (Tirteo, Mimnermo, Solón, Teognis y poetas anónimos). La *Suda* menciona como sus obras una elegía a los que se habían salvado en el asedio de los siracusanos, de la que nada se sabe, y unas elegías a Cirno de carácter parenético. Según West, I, pág. 172, compuso sus elegías entre 640 y 600. R. Keydell, 'Theognis', *KlP*, V, col. 706, sostiene que Platón atribuye aquí equivocadamente el poema a un supuesto Teognis siciliano.

[38] Se trata de Megara Hiblaya, ciudad situada en la costa este de Sicilia y destruida en el 483 a. C. Probablemente haya que entender esta afirmación de Platón sólo en el sentido de que Teognis recibió la ciudadanía de Megara Hiblaya, probablemente a causa de una visita a la ciudad; Kl. Schöpsdau, *Nomoi...*, pág. 173.

[39] Vv. 77-78. Sus consejos representan la ética tradicional de la aristocracia y testimonio de los procesos sociales que tenían lugar en el siglo vi, como las advertencias contra la tiranía, temor ante los nuevos ricos, etc. Como puede verse en este fragmento, se refleja la problemática de las guerras civiles en esa época.

[40] Paráfrasis de Tirteo, fragmento 12, 16-18 Bergk (= 9, 16-18 Diehl = Gentili-Prato = 12, 16-18 West); Kl. Schöpsdau, *Nomoi...*, pág. 174.

ce Tirteo. La mayoría de ellos, casi todos, son arrogantes, injustos, violentos y totalmente carentes de inteligencia, excepto algunos muy pocos. ¿A dónde va esta disquisición y c
qué quiere hacer evidente cuando dice estas cosas? Es obvio que lo siguiente: que más que cualquier otro también el legislador de esta ciudad, que tiene su ciencia de Zeus[41], y cualquiera que sea mínimamente de provecho, siempre dará sus leyes con la vista puesta especialmente en no otra cosa que la virtud más importante. Ésta es, como dice Teognis, esa fidelidad en los peligros que podría denominarse la justicia perfecta[42]. La que Tirteo alabó especialmente es buena y se encuentra oportunamente embellecida por el poeta, d
aunque por su valor, lo más correcto sería decir que es cuarta en número y potencia[43].

CL.—¡Ay, extranjero!, hemos degradado a nuestro legislador al nivel de los legisladores más ínfimos.

AT.—Nosotros, al menos, mis buenos amigos, no lo hemos degradado a él sino a nosotros mismos si creemos que Licurgo[44] y Minos[45] instituyeron todas las leyes de Lacedemonia y de Creta, prestando atención sobre todo a la guerra.

CL.—Pero, ¿cómo tendríamos que habernos expresado?

AT.—Como creo que es verdadero y justo hacerlo si estamos llevando a cabo una conversación relativa a una le- e
gislación divina[46]: no que promulgó las leyes apuntando

---

[41] Cf. *supra*, 624a.

[42] Cf. Teognis vv. 147 s.: *En la justicia se encuentra resumida toda la virtud / y todo hombre es bueno, Cirno, si es justo.*

[43] Cf. *infra*, 631c-d; II 667a.

[44] Cf. *supra*, nota 4.

[45] Cf. *supra*, nota 7.

[46] Suponiendo *theías* [*nomothesías*] con C. RITTER, *Gesetze...*, II, pág. 3 y no *theías* [*politeías*] como hacen el escoliasta (G. CH. GREENE, *Scholia...*, pág. 302), Estéfano y otros. Cf. *supra*, 624a. No es necesario

sólo a una parte de la virtud, a la más ruin, sino a toda la virtud, y deberíamos haber examinado sus leyes dividiéndolas en clases[47], pero no como hacen en sus investigaciones los que proponen actualmente la división en clases de las leyes. En efecto, cada uno toma la clase de ley que necesita y, tras colocarla junto a las clases ya existentes, la investiga, uno las que conciernen a las herencias de la tierra[48] y las herederas[49]; los otros, las relativas a las injurias; otros,

---

suponer *theíou andrós* con Badham, porque, a pesar de lo que dice E. B. ENGLAND, *Laws...*, I, pág. 210, la referencia no es al legislador, sino a la legislación acerca de la que se está hablando y, por lo tanto, no coincide con el sujeto de la completiva que retoma *tòn nomothéten* de d2. Cf. O. GIGON, «Einleitungsgespräch...», págs. 222 s.; KL. SCHÖPSDAU, *Nomoi...*, pág. 178.

[47] Creo que *zēteîn* no puede tener el sentido de *devise* que le atribuyen E. B. ENGLAND, *Laws...*, I, págs. 210 s., y la mayoría de los traductores, sino que, como lo muestra el *tò perì nómous zḗtēma* de 630e7-631a1, su sentido es «investigar, examinar» (una posición semejante adopta KL. SCHÖPSDAU, Plato, *Werke...*, I, pág 21; *Nomoi...*, pág. 17). Por otra parte, el verbo se encuentra en infinitivo y de ninguna manera puede tener el mismo sujeto de *etíthei*, sino que debe coincidir con el de *légein* en e1, dependiendo también de *chrên*, que, por cierto, tampoco se refiere al pasado, como pretende ENGLAND, sino que tiene valor irreal. Esta interpretación fue defendida ya, aparentemente, por FR. DOERING, *De legum Platonicarum compositione*, tesis doctoral, Leipzig 1907, citado por England; cf. KL. SCHÖPSDAU, *Nomoi...*, págs. 177 s., que adopta la misma solución que aquí y discute todas las propuestas.

[48] Al tomar posesión de una región o en la fundación de una colonia, solía distribuirse el suelo entre los colonos a través de un sorteo. Este lote de tierra adjudicado era habitualmente inajenable, tal como sucederá más tarde en el proyecto político que ha de esbozarse (cf. V 739e-740b, 741a-b). El ordenamiento legal de las condiciones de posesión de ese lote de tierra tenía una importancia fundamental porque determinaba, en la mayoría de los casos, el derecho de ciudadanía.

[49] Era muy importante en el derecho griego determinar las condiciones de sucesión de las propiedades de la tierra para aquellos casos en los que el ciudadano moría sin dejar un descendiente masculino, ya que una

otras miles de cosas semejantes. Pero nosotros sostenemos 631a
que el examen de las leyes de los que investigan bien es así como hemos comenzado ahora nosotros. Me agrada la forma en que has procurado explicar vuestras leyes, pues está bien que comenzaras por la virtud, diciendo que vuestro legislador intentó promulgar las leyes por ella. Sin embargo, para mí fue evidente que no tenías razón cuando sostuviste que él había legislado refiriendo todo a una parte pequeña de la virtud y, en concreto, a la más insignificante y, por ello, acabo de hacer todo el discurso que siguió a continuación. ¿Cómo hubiera querido que tú hicieras tu división de
las leyes[50] y yo mismo escucharla? ¿Quieres que te lo diga? *b*

CL.—Por cierto.

AT.—«Extranjero», habrías debido decir, «no en vano, las leyes de los cretenses tienen un gran prestigio entre todos los griegos, pues son correctas, ya que hacen felices a los que las usan. En efecto, les proporcionan todos sus bienes. Hay dos tipos de bienes, los humanos y los divinos. Los primeros dependen de los divinos y siempre que una ciudad
admite los mayores, posee también los menores; en caso *c*
contrario, es despojada de ambos. Los bienes inferiores, a

---

de las funciones era garantizar la continuidad de la estirpe a través de la descendencia. De allí, que la mujer, que en principio no recibía ningún tipo de herencia, sólo sirviera en esta situación como puente necesario para garantizar la continuidad de la casa. La ley debía, entonces, regular con quién habría de casarse la mujer para asegurar la preservación de la familia. En general, se trataba de parientes consanguíneos. Véase en XI 924d-925c, la regulación que propone Platón; cf. KL. SCHÖPSDAU, *Nomoi...*, págs. 178 s., con bibliografía.

[50] Se trata de hacer una división *(diaíresis)* de las leyes según la virtud, e. d., utilizando correctamente el método dialéctico. Estamos ante un tema central en los diálogos tardíos. El código legal debe fundarse en una correcta división y organización de los distintos aspectos de la vida ciudadana.

los que gobierna la salud, son la belleza, en segundo lugar, la fuerza en la carrera y en los restantes movimientos del cuerpo, en tercero, la riqueza no ciega[51], sino de aguda mirada, cuando acompaña a la inteligencia, en cuarto. Además, el primer bien divino y que gobierna a los restantes es la inteligencia[52]; el segundo, el estado prudente del alma acompañado de razón. La justicia que surge de la mezcla de éstos con la valentía sería el tercero; el cuarto, la valentía.
d Por naturaleza, todos estos bienes preceden a los anteriores y el legislador también debe disponerlos de esta manera[53]. Luego, debe ordenar a los ciudadanos que las otras prescripciones que se agreguen[54] estén orientadas hacia este orden, los bienes humanos deben referirse a los divinos y todos los divinos al intelecto gobernante. En los matrimonios de unos con otros y, más tarde, en la procreación y la crian-
e za de los hijos, varones y mujeres, mientras son jóvenes y cuando se hacen mayores hasta alcanzar la vejez, debe ocu-

---

[51] Como bien anota E. B. ENGLAND, *Laws...*, I, pág. 213, la proverbial ceguera de la riqueza es tratada aquí como una enfermedad que afecta a su poseedor.

[52] *Phrónēsis* no hace referencia a la inteligencia práctica solamente, como en ARISTÓTELES *(Ética Nicomáquea* VI 5, 1140a24; 8, 1141b23, etc.), sino a la inteligencia en general, sin distinción, como lo demuestra su equiparación con *noûs* en la frase siguiente. Cf. *quoque* I 631d; III 688a-b; XII 963a-b; *Menón* 88c. En la *República* el lugar de la *phrónēsis* lo ocupa la *sophía* (sabiduría), aunque en ese diálogo también se le otorga una posición preponderante a la virtud de la inteligencia (VII 518e). Cf. KL. SCHÖPSDAU, *Nomoi...*, pág. 187.

[53] Sobre el orden de bienes que debe instituir toda legislación, cf. III 688a-b, 697a-c; IV 717c; IV 724a-b; V 726a-734e, 743e; IX 870b. Sobre este tema, véase E. SANDVOSS, *Soteria...*, págs. 50-68; F. L. LISI, *Einheit...*, págs. 40-49. Cf. la fundamentación cósmica de esta escala de valores en X 906a-b.

[54] *Prostáxeis* hace referencia a la legislación que se ha de agregar una vez que el legislador haya entregado el código a la comunidad.

parse de ellos, distribuyendo adecuadamente honores y deshonores[55], y, observando y vigilando en todas sus relaciones sus dolores y placeres, así como la persecución premiosa del apetito sexual, debe criticarlos y alabarlos correctamente a través de las mismas leyes. Además, en la ira 632a
y en el temor, no sólo en todas las conmociones que sufre el alma a causa de la desgracia sino también cuando se evitan semejantes procesos en la fortuna, y en todas las emociones contrarias que asuelan a los hombres en las enfermedades, en las guerras, en las penurias o en lo contrario, en todo es- b
to, debe enseñar y definir[56] lo que está bien y lo que no de la condición de cada uno. A continuación, es necesario que el legislador vigile las adquisiciones y los emolumentos de los ciudadanos, de qué manera se producen, y que observe las relaciones de todos ellos entre sí y sus rupturas, voluntarias e involuntarias, de qué forma harían cada una de ellas entre sí y aquellas en las que se da lo justo y lo injusto y en las que no se da, y debe recompensar a los que obedecen a las leyes y aplicar los castigos prescritos a los que las deso- c
bedecen, hasta que, avanzando hasta el final de todo su ordenamiento político, vea de qué manera deben ser las tumbas de los que mueren y los honores que se les deben rendir. Tras considerar esto, el que promulgó las leyes instituirá

[55] La utilización de la honra y la deshonra como métodos generales de recompensa y castigo por conductas de acuerdo o en contra de la ley es uno de los medios que reconoce la legislación platónica. La deshonra o deshonor *(atimía)* era el castigo que se aplicaba en las ciudades griegas a los que habían cometido crímenes graves y llevaba aparejada la pérdida del derecho de ciudadanía *(timé* = 'honor', 'honra', 'valor') y todo lo que implicaba legalmente para siempre o temporalmente. Cf. G. Busolt-H. Swoboda, *Staatskunde...*, I, págs. 230 s.

[56] Alusión al doble carácter de la ley platónica consistente en preludio exhortativo y ley propiamente dicha y que se explicará más adelante (cf. IV 719e-720e; C. Ritter, *Gesetze...*, II, págs. 4 s.).

guardianes sobre todos ellos, unos que se guían por la sabiduría, otros por la opinión verdadera[57], para que el intelecto, uniendo todas estas cosas, las haga obedientes a la templanza y la justicia, no a la riqueza y la vanidad». Así, extranjeros, yo hubiera querido y todavía quiero que vosotros me expliquéis de qué manera se encuentra todo esto en las leyes llamadas de Zeus y las del Apolo pítico, que se dice que promulgaron Minos[58] y Licurgo[59], y cómo tras recibir un orden son claras para el que tiene experiencia en leyes, sea por arte o por costumbre, mientras que a los demás no nos[60] es en absoluto evidente.

CL.—Entonces, ¿cómo debemos continuar con nuestra exposición, extranjero?

AT.—Me parece que debemos exponer nuevamente desde el principio, de la misma forma en que habíamos comenzado, en primer lugar las instituciones que cultivan la valentía, luego, analizaremos una tras otra, las diferentes clases de virtud, si queréis. Tan pronto como hayamos tratado la primera clase, poniéndola como modelo y tejiendo leyendas sobre el resto de las virtudes, intentemos hacer más

---

[57] Esta clara referencia a la junta nocturna, órgano supremo del estado, echa por tierra toda especulación acerca del carácter inacabado de la obra. Los dos tipos de guardianes a los que se refiere es una probable referencia a los dos tipos de miembros de los que constará la junta nocturna: los más ancianos, versados en filosofía, y los jóvenes elegidos por ellos y que los acompañan durante un período de tiempo (XII 964e-965). Cf. *supra*, págs. 97 s., 115. No se trata de una referencia a los guardianes de la ley, tal como generalmente se interpreta (cf. E. B. ENGLAND, *Laws*..., I, pág. 218), ya que a estas alturas su magistratura hacía tiempo que se encontraba regulada. Cf. KL. SCHÖPSDAU, *Nomoi*..., págs. 188 s.

[58] Cf. *supra*, nota 7.

[59] Cf. *supra*, nota 4.

[60] Gentil ironía del ateniense (E. B. ENGLAND, *Laws*..., I, pág. 219).

llevadero el camino y, después de la virtud íntegra, demostraremos que las cosas que acabamos de mencionar están orientadas hacia ella[61], si dios quiere.

ME.—Dices muy bien, e intenta juzgar primero a nues- 633a
tro defensor de Zeus aquí presente.

AT.—Lo pondré a prueba[62], y a tí y a mí, pues la conversación es entre todos. Decidme pues, ¿afirmamos que el legislador inventó las comidas en común y los ejercicios físicos para la guerra?

ME.—Sí

AT.—¿Y en tercer o cuarto lugar?, quizá habría que enumerarlas de esta manera también en el resto de la virtud, ya sea que se las deba denominar partes o entidades separadas, basta con que uno deje claro lo que dice.

ME.—Bien, yo al menos, y cualquier lacedemonio, diría b
que como tercera institución creó la caza.

AT.—Intentemos decir la cuarta, o, si pudiéramos, la quinta.

ME.—Bien, podría intentar decir todavía la cuarta, la que llegó a ser grande entre nosotros, relacionada con el soportar los dolores, que se producen en las peleas con las manos[63] y en algunas rapiñas que van siempre unidas a abundantes golpes[64]. Además, hay un así llamado servicio

---

[61] Cf. *supra*, 631d-632c.

[62] El ateniense juega aquí con el doble significado de *peírasthai* ('intentar', cf. *supra*, 632e, y 'poner a prueba').

[63] Probablemente una lucha ritual similar a la lucha libre en la que estaba permitido pegar con las manos y los pies, arañar y morder. Tenía lugar en la isla Platanistas (PAUSANIAS, III 14, 8-9; CICERÓN, *Tusculanas* V 77).

[64] Platón podría estar refiriéndose a que los jóvenes espartanos debían conseguir su comida por medio del robo, pero sin ser descubiertos. En ese caso eran duramente castigados (JENOFONTE, *Constitución de los lacedemonios* II 6-8). También podría estar aludiendo a un juego en el cual

secreto[65], que con sus muchas penurias enseña a soportar
c dolores y a andar descalzo y a no dormir en la cama durante el invierno y a hacerse sus propias cosas sin ayuda de servidores cuando vagan por toda la región de noche y de día. También soportamos grandes sufrimientos durante las Gimnopedias[66], cuando luchamos contra la dureza del calor sofocante, y muchísimas otras prácticas que casi sería imposible terminar de exponer en detalle.

AT.—Bien dices, extranjero lacedemonio. Pero la valentía, veamos, ¿qué suponemos que es? ¿Acaso simple-
d mente sólo la lucha contra los temores y los dolores o también contra los deseos, placeres y ciertas lisonjas terriblemente

---

los jóvenes tenían que intentar robar la mayor cantidad de queso del altar de Ortia, mientras eran castigados a latigazos por sus camaradas (JENOFONTE, *Constitución de los lacedemonios* II 9; PLUTARCO, *Vidas Paralelas, Arístides* 17, 10). Cf. KL. SCHÖPSDAU, *Nomoi...*, págs. 195 s.

[65] Se trata de la *krypteía*, una institución espartana empleada contra los hilotas. La situación de opresión en la que los espartanos habían sumido a algunos sectores de la población predoria hacía necesario un régimen de terror para impedir las sublevaciones. Para ello, enviaban a los jóvenes espartanos de vez en cuando a matar a los hilotas sospechosos o, simplemente, a los que encontraran por el camino. Actuaban durante la noche y permanecían ocultos; PLUTARCO, *Vidas Paralelas, Licurgo* 28; ARISTÓTELES, fragmento 611, 10 ROSE; G. BUSOLT-H. SWOBODA, *Staatskunde...*, II, pág. 669. Podría tratarse de un antiguo rito de iniciación de los jóvenes que luego fue reformado con esa finalidad; cf. H. JEANMARIE, «La cryptie Lacédémonienne», *Revue des Études Grecques* 26 (1913), 121-150; P. OLIVA, *Sparta ...*, págs. 45 ss.

[66] Festival en Esparta en honor al Apolo pítico, en el que luchadores desnudos danzaban y llevaban a cabo ejercicios gimnásticos (TUCÍDIDES, V 82; PLUTARCO, *Moralia, Máximas de espartanos* II, Agesilao, 208D; PAUSANIAS, III 2 9). También se elevaban cantos patrióticos. Los corifeos llevaban guirnaldas de hojas de palma en memoria de la victoria de Tírea (ATENEO XV 678). El festival tenía lugar en pleno verano a comienzos del mes de *Hecatombeón* (julio-agosto) y los ejercicios se realizaban a pleno sol.

dulces que convierten en cera las voluntades de los que se creen serios?

ME.—Así creo. Contra todo eso.

AT.—Si recordamos bien los argumentos anteriores, uno decía que una ciudad podía ser inferior a sí misma y también un hombre[67]. ¿No es así, extranjero de Cnosos?

CL.—Sin duda.

AT.—Ahora bien, ¿decimos que es malo sólo el que es e
inferior a los dolores o también el inferior a los placeres?

CL.—Peor, al menos a mí me lo parece, es el inferior a los placeres. Y todos decimos que el que es dominado por los placeres es ese ser inferior a sí mismo, más censurable que aquel al que someten los dolores.

AT.—¿No es quizás así que el legislador de Zeus y el 634a
pítico han legislado una valentía coja, que puede ofrecer resistencia sólo por el flanco izquierdo, incapaz de hacerlo por la derecha, la parte lisonjera y halagüeña? ¿O lo es en ambos sentidos?

CL.—Yo pienso que en ambos sentidos.

AT.—Digamos, entonces, otra vez qué costumbres tienen vuestras dos ciudades, que, procurando el disfrute de los placeres y no huyendo de ellos, como no huyen de los dolores, sino que ponen a los ciudadanos frente a ellos, coaccionándolos y convenciéndolos con recompensas de que los dominen. ¿Dónde en vuestras leyes se encuentra b
prescrito esto mismo respecto de los placeres? Digamos qué es lo que para vosotros hace a las mismas personas valientes por igual en el dolor y en el placer, porque vencen lo que es necesario vencer y no son en absoluto inferiores a los enemigos que se encuentran más cerca de ellos y son los más terribles.

---

[67] 626a-628e.

ME.—Pues bien, extranjero, así como pude nombrar muchas leyes que se oponen a los dolores, en el caso de los placeres no atinaría a mencionar igualmente un gran grupo
c de claros ejemplos. Pero podría, quizás, mencionar pequeños detalles.

CL.—Ni tampoco yo podría hacer evidente algo semejante en las leyes cretenses.

AT.—¡Ay, queridos extranjeros!, y no hay nada de extraño en ello. Mas si alguno de nosotros critica eventualmente algo de las leyes que rigen en cada una de nuestras ciudades, porque queremos ver lo verdadero y lo mejor en ellas, aceptemos nuestros puntos de vista no con ira, sino con buena disposición.

CL.—Ateniense, lo que has dicho es correcto y hemos de obedecerte.

d AT.—La ira, en efecto, no sería propia de hombres de nuestra edad, Clinias.

CL.—No, en efecto.

AT.—Si uno critica correctamente o no al orden político lacedemonio y al cretense, es otra cuestión. En todo caso, quizá yo podría decir mejor que vosotros dos lo que sostiene la mayoría de la gente. Pues, incluso en el caso de que vuestras leyes estén realmente bien hechas, una de las mejores seguiría siendo la que prohíbe que ningún joven examine cuáles
e son buenas y cuáles no, sino que obliga a que con una voz y de forma unánime todos acuerden que todas son buenas, puesto que las dieron los dioses y, si acaso alguien llega a decir lo contrario, no permite, en absoluto, que se acepte escucharlo, mientras que si alguno de vuestros ancianos piensa algo, puede hacer tales reflexiones a un gobernante o a alguien de su edad, cuando ningún joven esté presente.

CL.—Extranjero, lo que estás diciendo es muy correcto,
635a y, aunque en este momento te encuentras a gran distancia de

la intención que tuvo entonces el que las promulgó, me parece que, como un adivino, has dado en la diana y dices una verdad muy grande.

AT.—Entonces, pues, como ahora estamos libres de jóvenes, ¿permite el legislador que, dada nuestra edad, hablemos de ellas, de gente sola a gente sola, sin cometer ningún exceso?

CL.—Así es. Tampoco dejes de criticar a nuestras leyes en absoluto. No es deshonroso reconocer algo que no está bien, sino que de ello surge la curación para el que recibe lo que se ha dicho no con mezquindad sino con buena disposi- *b*
ción.

AT.—Bien. Sin embargo, no criticaré las leyes antes de haberlas examinado, en lo posible, de manera minuciosa y segura; más bien hablaré planteando problemas. Sólo a vosotros entre los griegos y los bárbaros de los que tenemos noticia, el legislador os ordenó apartaros de los placeres y juegos más grandes y no gozarlos; pero, como acabamos de explicar de los dolores y temores[68], pensó que si, desde jo- *c*
ven, alguien llegaba a evitar a estos últimos en todas las ocasiones, cuando se enfrentara con los esfuerzos, temores y dolores reales, iba a huir de los hombres que se habían ejercitado en ellos y se convertiría en su esclavo. Esto mismo, creo, debería haber pensado el legislador de los placeres y decirse a sí mismo que, si vuestros ciudadanos llegaban a ser inexpertos en los placeres más grandes desde jóvenes, por carecer también totalmente de práctica en el dominio de los placeres y en no dejarse obligar a hacer nada vergonzoso les pasaría lo mismo que a los que eran más débiles que los temores, a causa de la disposición a la indulgencia para con *d*

[68] 633b-c.

los placeres[69]. Serán esclavos, de otra manera todavía más vergonzosa, de los que pueden dominar los placeres y de los que poseen el arte de los placeres, hombres en ocasiones absolutamente malos, y tendrán un alma en parte esclava y en parte libre y no serán dignos de llamarse valientes y libres a secas. Considerad si os parece que tengo razón en algo de lo que acabo de decir.

e CL.—Una vez presentado el argumento, nos lo parece en cierta medida a nosotros. Pero me temo que sea más propio de jóvenes insensatos el alcanzar la convicción al punto en asuntos de semejante importancia.

AT.—Pero si tratáramos lo que sigue a esto en el tema que nos hemos propuesto[70], Clinias y extranjero lacedemonio —después de la valentía hemos de hablar de la prudencia—, ¿descubriremos alguna superioridad en estos órdenes políticos sobre los de los que tienen una práctica política al
636a azar, tal como acabamos de hacerlo en el ámbito de la guerra?

ME.—Me atrevería a decir que no es una pregunta fácil, pero parece que las comidas en común y los ejercicios físicos han sido un buen descubrimiento para ambas virtudes.

AT.—Parece, por cierto, extranjeros, que es difícil que los órdenes políticos no sean objeto de disputa tanto cuando se trata de realizaciones concretas como de proyectos teóricos. En efecto, como en el caso de los cuerpos, parece que no es posible ordenar una única dieta[71] para un único cuer-

---

[69] Los cambios en la puntuación del texto de Burnet que propone KL. SCHÖPSDAU, *Nomoi...*, pág. 200, son innecesarios, porque su análisis sintáctico es incorrecto.

[70] 632d-e.

[71] En la terminología médica, *epitḗdeuma* significa 'forma de vida, dieta'; cf. KL. SCHÖPSDAU, *Nomoi...*, pág. 202. El ejemplo está traído precisamente para relacionarlo con el tema de las comidas en común.

po, en la que ella misma no dañara en un sentido nuestros cuerpos y en otro les fuera claramente beneficiosa. Así, es- *b* tos ejercicios físicos y las comidas en común benefician ahora a las ciudades en muchos aspectos, pero para la sedición son terribles —lo muestran los jóvenes milesios[72], beocios[73] y turios[74]— y, además, esta institución parece destruir una antigua costumbre, a saber los placeres del sexo que son naturales no sólo entre los hombres sino también entre los animales. Podría culparse de esto a vuestras ciudades en primer lugar y a aquellas otras que más se apegan a *c* los ejercicios físicos. Y sea en broma o en serio que debamos reflexionar sobre asuntos semejantes, hay que pensar que a la naturaleza femenina y a la varonil parece haberles sido entregado un placer natural para que se unan para la generación[75], pero que la unión de los varones con los varones y de las mujeres con las mujeres es la primera osadía por la incontinencia del deseo[76]. Todos censuramos a los

---

[72] En Mileto hubo una rebelión en el 405 a. C. mencionada por DIODORO, XIII 104, 5-8, aunque no es seguro que esté haciendo referencia a ella.

[73] PLUTARCO *(Moralia, Sobre el demon de Sócrates* 25, 594C) menciona un levantamiento antiespartano en Tebas en 378-379, en el que los confabulados se encontraban en el gimnasio.

[74] ARISTÓTELES, *Política* V 7, 1307b6-19, refiere una confabulación de los jóvenes miembros de la guardia en Turios que, aprovechándose de la buena fama de sus cualidades guerreras, comenzaron por introducir un cambio en la ley que regulaba el generalato y terminaron cambiando toda la constitución. DIODORO, XII 11, menciona una sedición en el 446/445 y en XII 35 en 334/3.

[75] VIII 838e-839a.

[76] Tanto en Esparta como en Creta, dada la estructura social, se favorecían las relaciones homosexuales. En Esparta, el joven permanecía en los grupos de hombres la mayor parte del tiempo a partir de los ocho años, ya sea durante el proceso educativo hasta los veinte años, o por su pertenencia al ejército, en el que hasta los treinta años vivía con sus com-

cretenses por haber inventado el mito de Ganimedes[77]. Como estaban convencidos de que sus leyes provenían de
d Zeus, les añadieron ese mito en menoscabo de éste, para gozar de ese placer al obedecer al dios. Mas dejemos en paz esa leyenda. Cuando los hombres consideran las leyes, casi toda la investigación es acerca de los placeres y los dolores en las ciudades y en los caracteres de los individuos. En
e efecto, la naturaleza deja fluir estas dos fuentes. El que bebe de ellas de donde, cuando y cuanto debe es feliz, y esto es válido de manera semejante para la ciudad, para el individuo y para todo ser vivo, mientras que el que lo hace sin saber e inoportunamente vive de forma contraria al primero.

ME.—Hasta cierto punto, eso está bien dicho, extranjero. Por supuesto que es así; sin embargo, somos presa de una cierta incapacidad para expresar qué debemos replicar a esto. No obstante, a mí me parece que el legislador de Lacedemonia tiene razón al ordenar evitar los placeres. Acerca de las leyes en Cnosos, éste, si quiere, acudirá en su ayuda.
637a Las disposiciones espartanas sobre los placeres me parecen ser las más bellas existentes entre los hombres. Nuestra ley expulsa de todo el país aquello donde los hombres más caen

---

pañeros de armas y luego se encontraba lejos de su casa durante las campañas. Después del casamiento, veía a escondidas a su mujer hasta llegar a los treinta años. Esto favorecía tanto la libertad mayor de la que gozaban las mujeres espartanas como las relaciones homosexuales en ambos sexos (cf. G. BUSOLT, H. SWOBODA, *Staatskunde...*, II, págs. 694-701). Cf. VIII 836b-c.

[77] Ganimedes era un joven príncipe troyano, hijo del rey Tros, que Zeus raptó y llevó al Olimpo. Según la leyenda, su padre recibió como reparación una yunta de caballos. Las versiones arcaicas ponen el acento en la belleza del joven, pero no mencionan ninguna relación homoerótica con Zeus. En principio sólo debía servirle de escanciador de vino, sólo más tarde se hace explícita la relación homosexual. Cf. HOMERO, *Ilíada* XX 231-235.

en los mayores placeres, excesos y total insensatez y, ni en los campos ni en las ciudades que pertenecen a los espartanos, verías bebidas en común[78] ni nada de lo que, relacionado con éstas, instiga en lo posible todos los placeres, ni existe el que no aplicara el castigo más grande al parrandero ebrio[79] si se topara con él y no lo dejaría libre ni aunque tu- *b* viera el pretexto de las fiestas dionisíacas, como vi una vez que sucedía entre vosotros en un desfile de carros[80]. También contemplé en Tarento, entre nuestros colonos, que la ciudad entera se embriagaba en las fiestas dionisíacas. Entre nosotros no es posible tal cosa.

AT.—Lacedemonio, todo aquello en lo que esté presente alguna forma de autodominio es digno de alabanza, mientras que aquello en lo que éste se relaja es muy dañino. En *c* efecto, alguno de los nuestros, rápidamente podría reprenderte y defenderse, indicándote el relajamiento de vuestras mujeres[81]. Pues para todo esto, tanto en Tarento como entre

---

[78] Las bebidas en común *(sympósia)* eran una costumbre muy arraigada entre los griegos, pero no compartida por los espartanos, al menos en lo que se refiere a su práctica privada por un grupo de amigos, tal como es pintada en el *Simposio* platónico. En las comidas en común espartanas *(syssitía)* se bebía vino y los participantes estaban obligados a contribuir con vino, además del alimento (PLUTARCO, *Vidas paralelas, Licurgo* 12, 3). No obstante, eran una práctica oficial del sistema político y no tenían costumbre de beber en exceso.

[79] Normalmente se unía a las bebidas en común un grupo de juerguistas que iban de ronda de un lugar a otro embriagados, tal como se describe en el *Simposio* platónico (212c-d). Estas procesiones también solían darse en las fiestas dionisíacas. Cf. KL. SCHÖPSDAU, *Nomoi...*, pág. 207.

[80] De acuerdo con LUCIANO *(Zeus trágico* 44), en las fiestas dionisíacas los atenienses se burlaban e insultaban unos a otros desde los carros en que iban sentados.

[81] Las mujeres espartanas tenían fama de entregarse fácilmente a los extranjeros. Cf. ARISTÓTELES, *Política* II 9, 1269b23-24; HESIQUIO, FO-

nosotros y también entre vosotros, una respuesta parece absolver a estas costumbres de la acusación de ser malas y las hace correctas. Pues todo el que responda dirá al extranjero que se admira al observar entre ellos una cosa fuera de lo común: «No te extrañes, extranjero, ésta es nuestra costumbre, quizás la vuestra en estas mismas cosas sea diferente».
d Pero nuestra conversación ahora, queridos amigos, no es acerca de los otros hombres, sino acerca de la virtud o la impericia de los mismos legisladores. Hablemos, entonces, aún más sobre toda la embriaguez, puesto que no es una institución sin importancia y distinguirla es el deber de un buen legislador. No me refiero a si en absoluto hay que beber vino o no, sino a la embriaguez misma, si debemos practicarla como la practican los escitas[82] y los persas[83] y también los cartagineses[84], los celtas[85], los íberos[86] y los tracios[87] —todos estos pueblos guerreros— o como voso-
e tros, puesto que vosotros, como dices, os abstenéis totalmente, mientras que los escitas y los tracios beben vino to-

---

cio, y *Suda* s.v. Λακωνικὸν τρόπον. Cf. G. Busolt, H. Swoboda, *Staatskunde...*, II, pág. 657.

[82] Pueblo del norte de Europa, famoso por su fiereza y sus costumbres bárbaras. Su afición al vino era proverbial (Anacreonte, *PMG* 356b; Heródoto, VI 84, 3; Aristóteles, *Problemas físicos* III 7).

[83] También hacen referencia al uso abundante de vino por parte de los persas Heródoto, I 133, 3; Aristófanes, *Acarnienses* 73 ss.; Jenofonte, *Ciropedia* VIII 8, 10.

[84] En II 674a se menciona, contrariamente, una costumbre cartaginesa que impide el consumo de vino durante la campaña.

[85] No se conoce ningún testimonio de una afición de los celtas en general a la bebida. Hay un testimonio de Diodoro (V 26, 3) sobre la afición al vino de los celtas de la Galia.

[86] No hay otros testimonios sobre el alcoholismo de los íberos.

[87] Sobre la costumbre tracia de beber grandes cantidades de vino, cf. Jenofonte, *Anábasis* VII 3, 32.

talmente puro[88], sus mujeres[89] y ellos, y, vertiéndoselo sobre sus vestidos, consideran que practican una costumbre bella y afortunada. Los persas practican también intensamente otras desviaciones que vosotros rechazáis, pero con más orden que éstos.

ME.—Pero querido amigo, nosotros los hacemos salir 638a
corriendo a todos éstos cuando empuñamos las armas.

AT.—Buen hombre, no digas eso, pues muchas fugas y persecuciones han sido y serán inexplicables, por tanto, nunca diríamos que la victoria y la derrota en la batalla son un criterio[90] evidente de las instituciones buenas y las que no lo son, sino discutible, puesto que las ciudades mayores vencen en la guerra a las menores y las esclavizan, los sira- b
cusanos a los locrenses[91], que parecen ser los que poseen un mejor orden político en aquella región; los atenienses, a los

---

[88] Los griegos, por el contrario, tenían la costumbre de beber el vino mezclado con agua. En los convivios, el encargado de dirigirlos determinaba la proporción de los dos elementos en la mezcla.

[89] Las mujeres griegas bebían menos vino que los hombres. JENOFONTE, *República de los lacedemonios* I 3, sostiene que en Esparta las mujeres jóvenes no podían beber vino o sólo mezclado con mucha agua.

[90] Juego de palabras intraducible entre *atékmartos* (= «inexplicable» en la traducción), que significa 'sin una marca distintiva', 'sin límite', y *hóros* (= «criterio» en la traducción), 'definición', 'límite'.

[91] Lócride era famosa por el orden político que había instaurado en ella el legislador Zaleuco (ÉFORO, *FgrH.*, 70, F139). Se ha convertido en un lugar común referir este pasaje a la toma del poder de Dionisio el Joven en 352. No obstante, tal como lo muestran las fuentes antiguas (cf. ESTRABÓN, VI 1 8), es difícil que Platón hubiera confundido el poder que Dionisio ejerció en Lócride con los sicilianos que, precisamente, habían expulsado a Dionisio y en ese momento estaban regidos por un gobierno ideológicamente cercano a la Academia. El paralelismo con Ceo parecería indicar que se trata más bien del poder que ejerció Dionisio I en el sur de Italia durante la primera mitad del IV a. C. Cf. L. A. POST, «Preludes...», págs. 9 s.; y véase en la Introducción, pág. 16.

ceos[92]. Podríamos descubrir un sinnúmero de ejemplos semejantes. Pero procuremos alcanzar una convicción acerca de cada institución, sin considerar ahora las victorias y las derrotas; digamos que tal institución es buena, que tal otra no lo es. En primer lugar, oíd de mí la forma en que es necesario observar lo útil y lo que no lo es en estas cosas.

c ME.—¿De qué forma dices?

AT.—Todos los que consideran teóricamente alguna institución y se proponen criticarla o alabarla ni bien ha sido mencionada, no me parecen actuar adecuadamente, sino hacer lo mismo que el que, cuando alguien dice que comer quesos es bueno, lo critica sin más, sin enterarse ni de su efecto ni de su consumo —de qué manera, quiénes, junto con qué, estando en qué estado y en qué situación lo pueden
d consumir[93]—. Ahora, por cierto, me parece que hacemos lo mismo en nuestra conversación. Puesto que ni bien oímos el nombre de la embriaguez, los unos parecemos criticarla, mientras que los otros, alabarla, y todos de manera muy fuera de lugar. En efecto, cada partido utiliza testigos y panegiristas para hacer su alabanza y unos, porque ofrecemos muchos, pensamos decir algo decisivo, mientras que los otros creemos lo mismo, porque vemos que los que no la practi-

---

[92] Según E. B. ENGLAND, *Laws...*, I, pág. 236, las leyes y la moral de Ceo eran proverbiales. Perteneció a la segunda confederación ateniense y alrededor de 364-363 los atenienses sofocaron una revuelta y los obligaron a permanecer en la confederación (cf. BÜCHNER, *RE,* XI, 1, col. 189).

[93] El ateniense se refiere a una dieta de queso y los puntos que se deben atender, la forma de aplicación, la elección de los que han de recibirla, los tratamientos concomitantes, el estado de la comida y el estado de los que lo consumen (E. B. ENGLAND, *Laws...*, I, pág. 237). KL. SCHÖPSDAU, *Nomoi...*, págs. 211 s., da argumentos en favor del mantenimiento de la lección *pyroùs* que no llegan a superar todas las objeciones de England.

can vencen en la lucha. Pero, para nosotros, también esto último es a su vez discutible. Pretender exponer de la misma manera las otras costumbres no sería razonable, al menos para mí; sin embargo, quiero decir respecto de esto mismo, *e*
la embriaguez, la otra forma en que creo que debe llevarse a cabo, intentando mostrar, si pudiera, el procedimiento correcto para todos estos asuntos, puesto que también miles y miles de pueblos disentirían en esas costumbres y podrían luchar de palabra con vuestras dos ciudades.

ME.—No cabe duda de que si tenemos una forma correcta de examinar tales asuntos no debemos dudar en escu- 639*a*
charla.

AT.—Examinemos pues de la siguiente manera. ¡Venga!, si alguien alabara la cría de cabras y al animal mismo y dijera que es una posesión hermosa, pero algún otro, porque ha visto que unas cabras, paciendo sin un cabrerizo en campos labrados, causaron daños, las criticara y censurara así a todo animal porque lo vio sin jefe o sólo con malos, ¿creemos que podría llegar a ser acertada también cualquier crítica que hiciera tal individuo?

ME.—¿Y cómo?

AT.—¿Para ser un buen comandante de barcos basta con dominar la ciencia náutica, se maree uno o no, o qué diría- *b*
mos?

ME.—En absoluto lo sería, si, junto al arte, también tiene esa afección que dices.

AT.—¿Qué sucede con el jefe de un ejército? ¿Acaso sería capaz de mandar en el caso de que tenga la ciencia guerrera, aunque al ser cobarde en los peligros eventualmente se maree por la embriaguez del miedo?

ME.—¿Y cómo podría ser posible?

AT.—¿Y si, además, se dan las circunstancias de que no domina el arte y es cobarde?

ME.—Mencionas a uno pésimo, y en absoluto un jefe de hombres sino de unas mujeres muy mujeres.

c AT.—¿Qué sucede con el que alaba o critica una activi-
dad en común cualquiera, que naturalmente debe llevarse a
cabo con un jefe y es útil con él, pero no la vio nunca co-
rrectamente practicada con un jefe, sino siempre sin jefe o
con malos? ¿Creemos, pues, que tales observadores de tales
actividades en común podrán hacer crítica o una alabanza
provechosa?

ME.—¿Cómo podrían si nunca vieron ni nunca estuvie-
d ron presentes en ninguna de tales actividades en común
cuando tenían lugar de manera correcta?

AT.—Espera un momento, ¿podríamos sostener que las reuniones de bebedores son una de las muchas actividades en común?

ME.—Y mucho.

AT.—¿Es que hay alguien que ya haya visto que ésta se
llevara a cabo correctamente alguna vez? Para vosotros es
más fácil contestar que nunca en absoluto —puesto que no
es de vuestra región ni es usual entre vosotros—, pero yo
me encontré ya con muchas y en muchos lugares y, además,
interrogué exhaustivamente a casi todas y no tengo vista ni
e oída ninguna que haya sido toda completamente correcta,
aunque sí unos pocos detalles insignificantes, mientras que
el conjunto y la mayoría de sus aspectos, como es necesario
decir, estaban equivocados.

CL.—¿Cómo dices, extranjero, estas cosas? Explícate
mejor, pues nosotros efectivamente, como dijiste, por inex-
periencia en tales asuntos, quizás ni siquiera si nos tropezá-
ramos directamente con ellos podríamos reconocer a prime-
640a ra vista lo correcto y lo que no lo es en ellos.

AT.—Es probable. Pero intenta entender cuando yo hablo. ¿Entiendes que es correcto que en todas las reuniones y

en la realización de cualquier tipo de actividad en común haya en todos los casos un jefe?

CL.—Sí.

AT.—Además, acabamos de decir[94] que el jefe de los que luchan debe ser valiente.

CL.—Sí.

AT.—Es claro que el temor perturba menos al valiente que al cobarde.

CL.—También esto es así. b

AT.—Si hubiera un medio para que un general que no teme nada en absoluto ni se perturba esté al frente de un ejército, ¿acaso no habríamos intentado hacer eso a toda costa?

CL.—Al máximo.

AT.—Pero ahora no hablamos del que manda un ejército en encuentros de varones enemigos con enemigos en la guerra, sino en reuniones de amigos que en la paz comparten la buena disposición hacia los amigos[95].

CL.—Correcto.

AT.—Una reunión semejante, si realmente ha de tener c lugar junto con una borrachera, no será carente de alboroto[96], ¿no?

CL.—¿Cómo podría serlo?, más bien creo que todo lo contrario.

---

[94] 639b.

[95] La finalidad de los *sympósia* era promover la amistad entre el grupo que lo celebraba. Cf. ION DE QUÍO, frag. 1, 11 DIEHL (= GENTILI-PRATO; 26, 11 WEST), 2, 7-8 DIEHL (= GENTILI-PRATO = 27, 8 WEST); JENOFONTE, *Simposio* 2, 24; PLUTARCO, *Moralia, El banquete de los siete sabios* XIII 156 C-D; ATENEO, V 2, 185C.

[96] Desde 640a hay un permanente juego de palabras entre *thorybéō* ('hacer tumulto, alboroto', 'perturbar', 'confundir') y *athórybos* ('sin tumulto', 'sin ruido', 'imperturbable') que es intraducible.

AT.—Por tanto, ¿no necesitan también éstos ante todo un jefe?

CL.—Por cierto, como ninguna otra cosa.

AT.—¿Acaso un jefe semejante, si fuera posible, no debe comportarse de manera imperturbable?

CL.—Sí.

AT.—Y en especial él debe ser entendido por lo menos en reuniones, así parece, pues llegará a ser guardián de la amis-
d tad existente entre ellos y, más aún, encargado de que aumente a causa de la reunión que tiene lugar en ese momento.

CL.—Exactamente.

AT.—¿No es por tanto necesario poner a los que se emborrachan un jefe sobrio y experto y no lo contrario? En efecto, un ebrio y joven que sin pericia mandara a ebrios tendría mucha fortuna si no hiciera un gran mal.

CL.—Muchísima, en efecto.

AT.—Por tanto, si alguien censurara estas reuniones cuando
e tienen lugar en las ciudades de la forma más correcta posible y vituperara precisamente la cosa en sí misma, quizás censuraría con razón, pero si uno las condena porque ha visto una práctica realizada de la forma más equivocada posible, es evidente, en primer lugar, que ignora que esto no tiene lugar de manera correcta. En segundo, que hecho de esta manera todo se evidencia malo, porque se ha realizado sin un amo y jefe sobrio. ¿O no comprendes que cuando el timonel está ebrio o el jefe de cualquier cosa todo se convulsiona, ya sean navíos, carros, campa-
641*a* mento o lo que fuere lo gobernado por él?

CL.—Lo que dices es totalmente verdad, extranjero. Pero dinos la consecuencia de ello, en caso de que se llegue a dar correctamente esta costumbre de las bebidas, ¿qué bien nos haría? Como, por ejemplo, lo que decíamos ahora[97], si

[97] 640b.

un ejército obtuviera una dirección correcta, los que la siguen alcanzarían la victoria en la guerra, un bien no pequeño, y así lo restante. Si la bebida en común fuera guiada de b manera correcta[98], ¿qué gran beneficio obtendrían los particulares y la ciudad?

AT.—¿Y qué más?, si un niño o también un coro fueran correctamente educados[99], ¿qué gran beneficio diríamos que se le hace a la ciudad? Si se nos preguntara de esa manera, diríamos que el beneficio de uno sería poco para la ciudad; pero si preguntas en general qué gran provecho produce a la ciudad la educación de los que han sido educados, no será difícil afirmar que si fueran educados bien, llegarían a ser hombres buenos, y si llegaran a ser tales, les iría bien en el c resto de las cosas y, además, vencerían a los enemigos en la batalla. La educación, efectivamente, produce también la victoria, pero la victoria, en ocasiones, tiene por resultado la incultura. En efecto, muchos, al hacerse más insolentes por las victorias en la guerra, se llenaron de otros innumerables males a causa de la insolencia, mientras que la educación nunca llegó a ser cadmea[100], pero muchas victorias llegaron a ser tales para los hombres y lo serán.

---

[98] Juego de palabras intraducible entre *paidagōgéō* ('entrenar', 'educar, guiar', 'dirigir') y *paideía* ('educación'), que es el tema que se comienza a desarrollar: el valor educativo de las bebidas en común. He elegido la traducción 'guiar' que creo sirve mejor de transición entre la idea del guía o jefe y la de educación.

[99] Aquí vuelve a utilizar *paidagōgéō*, cf. nota anterior.

[100] Victoria cadmea era aquella que era desgraciada incluso para los mismos vencedores (cf. HERÓDOTO, I 166, 2; DIODORO, XI 12, 1; XXII frag. 6, 1; PAUSANIAS, IX 9, 3; ERASMO, *Adagia)*. No obstante, no parece equiparable al giro «victoria pírrica». Según el testimonio de TEMISTIO (VII 88b-c), victoria cadmea es aquella que hace que los vencedores se llenen de insolencia y atraigan sobre sí un castigo más grande que el beneficio que pensaban alcanzar. La utilización que hace aquí Platón del gi-

Cl.—Nos pareces hablar, amigo, como si el objetivo del
d pasatiempo en común con el vino fuera una parte importante de la educación, siempre que se dé correctamente.

At.—En efecto.

Cl.—¿Podrías decir lo que sigue a esto, a saber que lo que acabas de decir es verdad?

At.—En verdad, extranjero, estar completamente seguro de que estas cosas son así, aunque muchos las pongan en duda, es propio de un dios. Pero si es necesario que diga qué me parece a mí, lo haré sin mezquindad, puesto que estamos embarcados en una conversación sobre las leyes y el orden político.

Cl.—Eso mismo estamos intentando, por cierto, ente-
e raros qué opinas de lo que ahora se disputa.

At.—Entonces es necesario hacerlo de la siguiente manera, que vosotros os concentréis en comprender lo que digo y yo en demostrarlo, intentándolo por todos los medios. En primer lugar, escuchad lo que os voy a decir. Todos los griegos suponen de nuestra ciudad que es amante de la palabra y que le agrada hablar mucho, mientras que de Lacedemonia y Creta, de la una, que es de pocas palabras[101]; de la otra, que practica más la abundancia de pensamiento que

---

ro apunta, precisamente, a que la educación consiste en reconocer la medida y lo justo, lo contrario del vencedor en una victoria cadmea. Hay quienes remontan el origen del giro a una probable referencia a la matanza de los soldados que nacieron de los dientes del dragón que plantó Cadmo, el fundador de Tebas, o a la muerte en duelo de los dos hijos de Edipo, Etéocles y Polinices, descendientes de Cadmo. Cf. Kl. Schöpsdau, *Nomoi...*, pág. 217. Según T. J. Saunders, *Notes...*, pág. 4, Platón quiere contraponer aquí la semilla de la educación a la semilla de los dientes del dragón con sus terribles secuelas.

[101] La palabra 'laconismo' y las derivadas de ésta recogen en castellano la proverbial parquedad de palabras de los espartanos.

la locuacidad[102]. Procuro no daros la impresión de que ha- 642*a*
blo mucho acerca de un tema menor, haciendo un discurso
larguísimo sobre la embriaguez, un pequeño asunto. Mas no
podría nunca describirse en palabras de manera clara y sufi-
ciente su reforma[103] según la naturaleza, si no se trata la co-
rrección de la música, y la música nunca podría serlo sin to-
da la educación. Mas estos asuntos implican muchísimas
argumentaciones. Ved pues qué haremos; si no sería mejor *b*
dejar ahora este tema y pasar a otro argumento acerca de las
leyes.

ME.—Huésped ateniense, no sabes quizás que nuestra
casa es casualmente representante de los intereses de vues-
tra ciudad en la nuestra[104]. Como a todos los niños, cuando
escuchan que su familia representa los intereses de una ciu-
dad, ya desde pequeño le entra a cada uno de nosotros, los
representantes de sus intereses, una buena disposición hacia
esa ciudad, como si fuera la segunda patria después de la
ciudad propia, también a mí me sucedió eso. En efecto,
cuando oía a los niños —si los lacedemonios criticaban o
alababan algo de los atenienses— «vuestra ciudad, Megilo», *c*
decían, «no nos trató bien o nos trató bien», cuando escu-
chaba estas cosas y me oponía a ellas por vosotros siempre
contra los que criticaban la ciudad, tenía una profunda bue-

---

[102] Puede estar haciendo referencia a la fama de mentirosos que pesaba sobre los cretenses o a su amor por los refranes. Cf. KL. SCHÖPSDAU, *Nomoi...*, págs. 219 s., con las diferentes interpretaciones.

[103] Se trata de la reforma de la institución de los *sympósia* según criterios que vayan más allá de la arbitrariedad humana. Yerra LS, *s.v.*, en el significado de *diórthōsis*, al que siguen todos los traductores. Hay un juego de palabras entre *diórthōsis* ('corrección' en el sentido de 'reforma') y *orthótēs* ('corrección' en el sentido de 'calidad de correcto').

[104] El *próxenos* actuaba como amigo oficial de la ciudad que le había dado esa designación. Tenía una función similar al cónsul honorario de la actualidad (KL. SCHÖPSDAU, *Nomoi...*, pág. 219).

na disposición, y a mí, ahora, el sonido de vuestra lengua me agrada y también lo que muchos dicen, que los atenienses que son buenos lo son de manera excepcional[105], me parece de una gran verdad. Pues son los únicos que de manera
d espontánea, sin coacción, por una fortuna divina, verdaderamente y no de manera artificial son buenos. Con confianza, podrías decir por mí cuanto te agrade.

CL.—Extranjero, una vez que hayas escuchado también mi palabra y la hayas aceptado, di con confianza cuanto quieras. Pues quizás hayas oído que en esta ciudad nació Epiménides[106], un hombre divino que estaba emparentado con nosotros. Cuando fue a vuestra ciudad diez años antes de las Guerras Médicas, siguiendo una profecía divina, hizo unos sacrificios que el dios aceptó y, como los atenienses temían la invasión persa, dijo que no llegarían antes de diez

---

[105] Cf. *Carta* VII 336d. Megilo parece estar citando la primera parte de un dicho referido por PLUTARCO en su vida de Dion *(Vidas paralelas, Dion* 58): «Atenas produce los hombres más virtuosos y los malvados más terribles, así como su región produce la mejor miel y la cicuta más mortífera»; T. J. SAUNDERS, *Notes...*, págs. 4 s.

[106] Epiménides, teólogo y milagrero cretense que supuestamente vivió entre 157 y 200 años. Representaba probablemente corrientes religiosas de origen chamánico que se habían introducido en Grecia de las zonas del Mar Negro en época de las primeras colonizaciones. Según la leyenda, había dormido durante 50 años en una caverna y su alma se había separado de su cuerpo. Entre sus escritos había una teogonía de la que se conservan fragmentos y que muestra influencias considerables de la *Teogonía* de Hesíodo y de las teogonías órficas. Según toda la tradición su estancia en Atenas se produjo alrededor del 630 a. C., antes del arcontado de Solón, y su finalidad principal fue limpiar a la ciudad de un pecado que había provocado una gran peste. Los datos que ofrece aquí Clinias lo colocan más de un siglo más tarde en Atenas, ya que su estancia tiene que haberse producido inmediatamente después de la batalla de Maratón (490) y su profecía tiene que referirse a la batalla de Salamina (480); cf. III 698c, y KL. SCHÖPSDAU, *Nomoi...*, págs. 220 ss.

años, pero que cuando llegaran, se iban a ir sin hacer nada *e*
de lo que esperaban, y que sufrirían más males que los que
harían. Desde entonces os hospedaron nuestros antepasados,
y nuestros padres y yo tenemos una buena disposición hacia
vosotros desde hace tanto tiempo. 643*a*

AT.—Bueno, estaríais listos, así parece, para escuchar, mientras que yo estoy dispuesto a querer y, aunque no es muy fácil poder, he de intentarlo. En primer lugar, pues, definamos, a efectos de la argumentación, la educación, qué es y qué efectos puede tener[107], pues decimos que el tema que ahora hemos elegido tratar debe ir a través de ella, hasta que eventualmente llegue al dios[108].

CL.—Hagamos eso si en realidad te apetece.

AT.—Observad si os complace lo que afirmo cuando *b*
digo qué creo que debe ser la educación.

CL.—Dirías...

AT.—Digo, y sostengo que el hombre que ha de ser bueno en cualquier cosa debe ejercitarla directamente desde la infancia, jugando y actuando seriamente en cada una de las cosas convenientes al asunto. Por ejemplo, el que va a

---

[107] Ambos miembros de la pregunta pueden considerarse equivalentes, dado que para Platón la definición *(horismós)* consiste en dar la *dýnamis* ('poder', 'fuerza', 'capacidad') de lo definido. Una expresión semejante se utiliza más adelante respecto del alma (X 892a). La expresión *dýnamis échein* utilizada aquí aparece también con el significado de 'poder', 'tener vigencia' en las *Leyes* (cf. II 657b; IV 723a; V 747b; VII 780b, 791b). Aquí significa, precisamente, 'qué es lo que la educación puede hacer, qué implica'. A lo largo de esta obra, la palabra tiene también un significado más general, equivalente al latino *res* o nuestro *cosa* (II 655d; III 699d; IV 720e; XII 960c). Cf. C. RITTER, *Gesetze...*, II, págs. 11 s.; E. B. ENGLAND, *Laws...*, I, pág. 248.

[108] 642a. Alusión al dios del vino Dioniso (C. RITTER, *Gesetze...*, II, pág. 12; E. B. ENGLAND, *Laws...*, I, pág. 249) y al tema de la embriaguez que volverá a ser tratado al final del libro primero (647b-650b) y del segundo (671a-674c).

c ser un buen labrador o un buen arquitecto: uno debe jugar construyendo alguna de las viviendas que hacen los niños, el otro, por su parte, debe jugar a labrar. El que los cría debe proveer a cada uno de pequeños instrumentos, copias de los verdaderos —y, en especial, deben aprender todo cuanto sea necesario saber previamente, como, por ejemplo, en el caso del carpintero a medir y calcular y en el del guerrero a montar a caballo, jugando, o a hacer alguna otra cosa semejante—, y debe intentar volver los placeres y deseos de los niños a través de juegos hacia la meta que ellos mismos
d alcanzarán cuando hayan madurado. En resumen, decimos que la educación es la crianza correcta que conducirá en mayor medida el alma del que juega al amor de aquello en lo que, una vez hecho hombre, él mismo deberá ser perfecto en la especificidad de la cosa. Ved si lo que dije hasta aquí os satisface[109].

CL.—¿Cómo no lo iba a hacer?

AT.—Bien, que no quede tampoco sin definir lo que decimos que es educación. En efecto, cuando ahora criticamos o alabamos la crianza de cada uno, hablamos como si el que está educado fuera uno de nosotros y el carente de educa-
e ción fuera, a veces, uno de aquellos hombres que están muy educados en el comercio minorista, en la construcción de barcos o en otras cosas semejantes, pues la definición que estamos usando[110] no sería, así parece, de los que piensan que estas cosas sean educación, sino la educación desde niños para la virtud, la que lo hace deseoso y amante de convertirse en un ciudadano perfecto, que sabe gobernar y ser

---

[109] Como quedará claro en lo que sigue, ésta es una definición general de todo tipo de formación. Para una definición de la educación del ciudadano, cf. II 653a-c.

[110] Cf. *supra*, 641b-642a.

gobernado con justicia[111]. Esta definición, al delimitar esta 644a
crianza, así me lo parece, podría querer ahora llamar sólo a ella educación y decir que la que se centra en el dinero o en una fuerza o en alguna otra pericia sin inteligencia ni justicia es servil y no libre así como indigna totalmente de denominarse educación. Nosotros, por cierto, en absoluto disputaremos por los simples nombres, sino que quede establecida la definición que acabamos de acordar, que los que han sido correctamente educados llegan a ser en general buenos y que no debemos desvalorizar en absoluto la edu- b
cación, en la convicción de que es el más importante bien que los hombres mejores pueden adquirir. Y si alguna vez se desvía y es posible corregirla, todo el mundo debe hacerlo siempre durante toda la vida según su capacidad.

CL.—Correcto, y coincidimos con lo que dices.

AT.—Y, además, mucho antes estuvimos de acuerdo en que, en nuestra opinión, los buenos son los que pueden gobernarse a sí mismos, malos, los que no[112].

CL.—Te expresas con gran exactitud.

AT.—Repitamos de una manera más clara todavía eso mismo que queremos decir. Permitidme que os lo demuestre c
a través de una imagen, si de alguna forma llego a ser capaz de tal cosa.

CL.—Habla pues.

AT.—¿No suponemos que cada individuo es una persona única?

CL.—Sí.

AT.—¿Pero que posee en sí misma dos consejeros contrarios e insensatos a los que denominamos placer y dolor?[113].

---

[111] Cf. II 659d.

[112] Cf. *supra*, 626e, 633d-e.

[113] Cf. *Timeo* 69d.

CL.—Así es.

AT.—A las opiniones, que provienen de estos dos, acerca de lo que ha de suceder les damos el nombre común de esperanza, pero, en sentido estricto, la esperanza que surge del dolor es miedo, mientras que la que proviene de lo con-
d trario es confianza[114]. Sobre todas estas cosas se encuentra el razonamiento acerca de lo que es mejor o peor de ellas en una situación[115], que se denomina ley cuando se convierte en doctrina común del estado[116].

CL.—Te sigo con alguna dificultad, di sin embargo lo que sigue a esto, como si hubiera entendido.

ME.—A mí me sucede lo mismo.

AT.—Acerca de esto pensemos de la siguiente manera. Pensemos que cada uno de nosotros, los seres vivientes, es una marioneta divina[117], ya sea que haya sido construida como un juguete de los dioses o por alguna razón seria.
e Pues esto, por cierto, no lo sabemos, pero sí sabemos que estas pasiones interiores nos arrastran como si fueran unos tendones o cuerdas y que, al ser contrarias unas a otras nos empujan a acciones contrarias, en las que quedan definidas

[114] Cf. *Filebo* 32b-d; *Timeo* 69c-d.

[115] Cf. *República* IV 440b-441c; X 603e-604d.

[116] *Minos* 314b-c, *Definiciones* 415b. Aunque la sofística define a la ley como 'contrato', 'acuerdo', 'convicción' o 'doctrina' de la ciudad o comunidad (cf. ANTIFONTE, DK, 87, B44 A, col. 1 27-29; JENOFONTE, *Memorables* I 2, 42; IV 4, 13 (Hipias); ANAXÍMENES, *Retórica* IV 1420a25-27; I 8, 1422a2-4; DEMÓSTENES XXV 16; ARISTÓTELES, *Política* III 9, 1280b10-12), la idea platónica es radicalmente diferente, puesto que el *nómos* expresa la forma peculiar de ser de la ciudad, su forma de percibir la realidad dada por su particular relación con el ser. De ahí que se haya preferido la traducción de 'doctrina' para el término *dógma*.

[117] Cf. VII 804b.

la virtud y el vicio[118]. El argumento afirma que cada uno, asistiendo a uno de los impulsos siempre sin desertar de él en absoluto, debe oponerse a los otros tendones, que ésta es la conducción[119] áurea y sagrada del razonamiento, llamada 645a
la ley común del estado, que las otras cuerdas son duras y de hierro, mientras que ésta es débil, puesto que es de oro, en tanto que las otras poseen las más variadas formas. Afirma también que debemos siempre ayudar a la bellísima conducción de la ley. Puesto que el razonamiento es bello, suave y no violento, la conducción necesita asistentes para él, para que se imponga en nosotros la raza áurea sobre las otras razas[120]. De esta manera, quedaría a salvo la leyenda b
de la virtud[121] que habla como si nosotros fuéramos marionetas y, en cierta medida, se haría más patente lo que significa ser mejor o peor que sí mismo y que, tanto en el caso de

[118] Representaciones semejantes pueden encontrarse en los pasaje de la *República* citados en nota 115, en el *Ion* 536a y en *Protágoras* 352b-d.

[119] Lo que ha sido traducido aquí como 'conducción' *(agogé)* para seguir la imagen que utiliza Platón, significa también 'educación' y era el término que en Esparta se usaba por *paideía*. Cf. II 659d, nota 57.

[120] Cf. *República* IV 441e. En este pasaje hay ecos del mito de las razas de la *República* que han sido tomados en cuenta en la traducción. Cf. sobre la relación con esos pasajes Kl. Schöpsdau, *Nomoi...*, pág. 237.

[121] Platón hace un juego de palabras entre *mýthos* ('leyenda' en el texto) y *lógos* ('definición') y hace referencia a la definición de la virtud como el estado en el que el hombre es mejor que sí mismo. Un poco más arriba, por el contrario, se había utilizado la palabra *lógos* en un significado equivalente al de *mýthos* ('relato', 644e). En las *Leyes* se utiliza en varios pasajes la palabra *mýthos* como sinónimo de *lógos* (p. ej., III 699e, IV 719c, VI 771c, XI 926 e) y *lógos* con el significado de 'mito' (p. ej., III 677a, IX 870d), aunque también se las distingue (II 644a, IX 872d-e). En repetidas ocasiones *mýthos* designa el preámbulo de la ley y *lógos*, la enunciación legal imperativa (VI 772e, VII 790c, X 890c, VI 773e). Cf. C. Ritter, *Gesetze...*, II, pág. 13; E. B. England, *Laws...*, I, pág. 258. Aquí es evidente que hay una alusión al carácter persuasivo que debe tener la exhortación a la búsqueda de la virtud.

la ciudad como en el del individuo, éste debe vivir adoptando en sí mismo este razonamiento verdadero acerca de estos impulsos y obedeciéndolo, mientras que la ciudad, ya sea que haya recibido el razonamiento de algún dios o de algún hombre divino[122] que conoce estas cosas, tras hacerlo su
c ley, debe tratar consigo misma y con las otras ciudades. Así también tendríamos la virtud y el vicio más claramente distinguidos. Una vez aclarado esto, serán quizá también más claras la educación y las otras instituciones y, en particular, lo concerniente a las prácticas con el vino, lo que hubiera parecido ser una extensión inusualmente larga de discursos acerca de algo sin importancia, podría ser que se mostrara no completamente indigno de la extensión.

CL.—Dices bien. Llevemos a cabo lo que se ha vuelto digno de nuestro pasatiempo actual.

d AT.—Di pues, si a esta marioneta la embriagamos, ¿cómo la haremos?

CL.—¿A qué apuntas cuando preguntas eso?

AT.—A nada en particular, sino simplemente, qué le sucede cuando se emborracha. Intentaré expresar más claramente lo que quiero decir. Pregunto lo siguiente: ¿acaso la ingestión de vino hace más intensos sus placeres y dolores, sus apetencias y amores?

CL.—Mucho, no hay duda.

e AT.—¿Y qué sucede con sus percepciones, recuerdos, opiniones y pensamientos? ¿Es que se hacen también más intensos? ¿O la abandonan totalmente siempre que la colma la embriaguez?

CL.—Sí, la abandonan absolutamente.

---

[122] Siguiendo la conjetura de L. A. POST, «Some enmendations...», pág. 33 (cf. *supra*, pág. 155), veo en la frase una clara referencia al filósofo platónico.

AT.—¿No retornará entonces su alma al mismo estado en el que se encontraba de niño?

CL.—En efecto.

AT.—En ese momento, llegaría a perder totalmente el dominio sobre sí mismo.

CL.—Totalmente. 646a

AT.—¿No decimos entonces que una persona semejante es la peor de todas?

CL.—Completamente.

AT.—Por tanto, no sólo, así parece, el viejo se vuelve por segunda vez un niño, sino también el que se embriaga.

CL.—Muy bien dicho, extranjero.

AT.—¿Hay alguna argumentación que intente convencernos de que, en lo posible, debemos gozar de esta práctica y no evitarla con todas nuestras fuerzas?

CL.—Así parece. Tú, al menos, pues, lo dices y estabas hace un momento dispuesto a hablar.

AT.—No hay duda de que me lo recuerdas bien, y ahora *b* estoy dispuesto, ya que vosotros dos decíais que ibais a querer escuchar de buena gana[123].

CL.—¿Cómo no hemos de escuchar, aunque no sea por ninguna otra razón que por lo poco común e inusual, si es necesario que un hombre caiga por su propia voluntad en la más completa vileza?

AT.—Del alma dices, ¿o no?

CL.—Sí.

AT.—¿Y qué, compañero, de la caída del cuerpo en el mal estado, debilidad, fealdad e impotencia?, ¿nos admiraríamos si alguna vez alguien se pusiera en tal situación por *c* propia voluntad?

CL.—¿Pues cómo no?

[123] 641d-643a.

AT.—¿Pero qué?, ¿creemos que los que acuden al consultorio del médico para tomar un remedio[124] ignoran que poco después y durante muchos días tendrán el cuerpo en un estado tal que si lo tuvieran continuamente así no podrían vivir, o no sabemos que los que van a los gimnasios y realizan esfuerzos se debilitan momentáneamente?

CL.—Sabemos todo eso.

AT.—¿Y que los realizan por el beneficio posterior?

d CL.—Lo sabemos muy bien.

AT.—¿No es pues necesario pensar acerca de todas las prácticas restantes de la misma manera?

CL.—Absolutamente.

AT.—En consecuencia, debemos suponer que sucede lo mismo en la reunión del vino, si realmente es correcto pensar que se encuentra entre estas prácticas.

CL.—Sí.

AT.—Toda vez que tenga para nosotros, entonces, una utilidad evidente en absoluto menor a la de las prácticas relacionadas con el cuerpo. En principio, al menos, es superior al ejercicio corporal, porque éste va acompañado de dolor, mientras que la otra no.

e CL.—Tienes razón, pero me asombraría si pudiéramos captar algo semejante en ella.

AT.—Eso mismo debemos intentar explicar ahora, así parece. Y dime: ¿podemos concebir dos clases de miedos, casi contrarias?

CL.—¿Cuáles?

AT.—Las siguientes: tememos, por un lado, los males, cuando esperamos que vayan a suceder.

---

124 Las casas de los médicos tenían una habitación donde se trataba a los pacientes y administraban medicamentos *(iatreîon).* También podían disponer de otras salas anexas para la internación de los pacientes. Cf. KL. SCHÖPSDAU, *Nomoi...*, pág. 242.

CL.—Sí.

AT.—Pero, por otro, a menudo tememos la opinión, porque pensamos que podemos parecer[125] malos, si hacemos o decimos algo impropio. A este miedo, por lo menos 647a nosotros —mas creo que también todos—, lo llamamos vergüenza.

CL.—Así es.

AT.—Decía que éstos son dos miedos, de los que uno se opone a los dolores y a los otros temores, pero es contrario también a los mayores y más grandes placeres.

CL.—Tienes toda la razón.

AT.—¿Acaso pues, no tiene en la más gran honra a este temor también el legislador y cualquiera que sea de algún valor, y lo llama pudor[126], en tanto que denomina desvergüenza a la intrepidez contraria a él y la considera el mayor mal para todos tanto en lo privado como en lo público? b

CL.—Tienes razón.

AT.—¿No nos salva entonces este miedo de otras muchas e importantes cosas, y nada, comparado con él, nos proporciona tanto la victoria en la guerra y la salvación? Dos son, en efecto, las cosas que dan la victoria: en un caso, la intrepidez frente los enemigos, en otro, el temor a una fea vergüenza frente a los amigos.

CL.—Así es.

AT.—En consecuencia, cada uno de nosotros debe volverse intrépido y temeroso. Y ya hemos establecido la dis- c tinción de las finalidades de cada uno de estos estados[127].

---

[125] Juego de palabras intraducible entre *dóxa* ('opinión', 'fama', etc.) y *doxázesthai* ('parecer', 'ser materia de opinión').

[126] Esta diferenciación entre dos tipos de temor se remonta al *Eutifrón* (12a-c), donde se define al pudor como una subespecie del temor, KL. SCHÖPSDAU, «Tapferkeit...», pág. 104, nota 18.

[127] 639b-d.

CL.—Sin duda.

AT.—Y si queremos, además, hacer a cada uno intrépido ante muchos temores, lo hacemos tal enfrentándolo al miedo con ayuda de la ley.

CL.—Evidentemente.

AT.—¿Qué sucede cuando intentamos hacer a alguien temeroso con justicia? ¿Acaso no debemos hacerlo vencer en la lucha con sus propios placeres, enfrentándolo a la desvergüenza y ejercitándolo? ¿O uno debe llegar a ser perfecto en la valentía luchando contra la cobardía que hay en
d él y venciéndola —aunque nadie que fuera inexperto y careciera de ejercicio en tales certámenes llegaría a ser ni siquiera la mitad de sí mismo en cuanto a la virtud, mientras que será perfectamente prudente sin haber luchado con muchos placeres y deseos que lo impulsan a ser desvergonzado y a cometer injusticia y haberlos vencido con la ayuda de la palabra, la acción y el arte, tanto en los juegos como en las actividades serias, sin haber pasado por ninguna de esas experiencias—?

CL.—No sería un razonamiento probable, al menos.

e AT.—Veamos un poco. Hay un dios que dio a los hombres una droga que produce miedo[128], de modo tal que cuantos más deseos tiene alguien de beberla, tanto más considera que en cada trago se hace desafortunado y teme todo
648*a* lo presente y lo que le ha de suceder y, finalmente, hasta el hombre más valiente cae presa de un temor profundo, pero una vez que ha dormido y se ha librado del efecto de la bebida vuelve a ser el mismo.

CL.—¿Y cuál diríamos, extranjero, que es tal bebida entre los hombres?

---

[128] Cf. KG, I, § 414.4, pág. 335; LS, s.v. *phármakon* I y II; E. B. ENGLAND, *Laws...*, I, pág. 264; KL. SCHÖPSDAU, *Nomoi...*, págs. 246 s.

AT.—Ninguna. Pero si hubiera surgido alguna vez de algún lado, ¿es posible que hubiera sido útil al legislador para la valentía? Por ejemplo, podríamos dialogar con él lo siguiente acerca de esa bebida: «¡Vamos!, legislador, ya sea que legisles para los cretenses o para cualesquiera otros, ¿celebrarías poder probar en primer lugar la valentía y la *b* cobardía de los ciudadanos?».

CL.—Todo el mundo diría que es evidente, creo.

AT.—«¿Y qué?, ¿con seguridad y sin grandes peligros o con lo contrario?».

CL.—Todo el mundo acordará también esto, que se haga con seguridad.

AT.—«¿La usarías enfrentándolos a los temores y probándolos en esas circunstancias, de manera tal que los obligaras a volverse intrépidos, por medio de exhortaciones, amonestaciones y honras, y deshonrando al que no obedeciera tus órdenes de ser tal cual ordenas en cada una de las *c* situaciones? ¿Y al que se hubiera ejercitado bien y de manera valiente, lo despedirías sin castigo, pero al que lo hubiera hecho mal, con una pena?, ¿o no la usarías en absoluto, aunque, por lo demás, no acuses a la bebida de nada?».

CL.—¿Y cómo podría no usarla, extranjero?

AT.—Sería, por cierto, un ejercicio, amigo, maravillosamente fácil en comparación con los actuales, individualmente, en pequeños grupos o en la cantidad que a uno le apeteciera en cualquier momento[129]. Por lo tanto, se actuaría *d* bien tanto si uno, aislado en soledad, protegiéndose tras su sentido del pudor, porque piensa que no debe ser visto antes de haber alcanzado la actitud correcta, se ejercitara así con-

[129] Existe una tradición literaria que relaciona la embriaguez y la pérdida de pudor y acentúa que el vino revela la verdadera naturaleza del hombre; cf. TEOGNIS, 479-483, 499-502; CRITIAS, DK, 88B6, 9-10; KL. SCHÖPSDAU, «Tapferkeit...», pág. 102, nota 11.

tra los temores, preparando sólo un brebaje en vez de miles de cosas, como si alguien, confiando en estar preparado correctamente por naturaleza y ejercitación, entrenándose con varios compañeros de trago, no dudara en absoluto en demostrar que sobrepuja al poder existente en la necesaria
e dislocación que produce la bebida y lo vence, de modo que no llega a cometer ninguna falta importante por desvergüenza ni a mudar, porque su virtud lo impide, y se apartara antes de llegar al último trago, por temor a la derrota que todos los hombres sufren a manos de la bebida.

CL.—Sí, extranjero, sería prudente, sin duda, tal hombre, si actuara así.

649a AT.—Dirijámonos otra vez al legislador de la siguiente forma: «Sea, legislador, ni un dios dio a los hombres una pócima semejante para el miedo, ni nosotros mismos la hemos inventado —pues digo que no hay embaucadores en el banquete[130]—, pero ¿hay una bebida de la confianza y de la intrepidez excesiva e inoportuna en lo que no se debe ser intrépido, o qué decimos?».

CL.—Hay, me imagino que dirá, indicando el vino.

AT.—¿Acaso tiene el efecto contrario a lo que acabamos de mencionar? ¿Hace al hombre que lo bebe en primer
b lugar más alegre que antes, y cuanto más gusta de él, tanto más lo hace llenarse de más esperanzas buenas y de fuerza para lo que cree que va a ocurrir? Finalmente, ¿se llena éste de franqueza y de libertad como si fuera un sabio y pierde el temor, como para decir cualquier cosa sin vacilar y actuar de la misma manera? Cualquiera, creo, podría estar de acuerdo en esto.

---

130 Se refiere a los participantes de la conversación. La representación que subyace es la del diálogo filosófico como un banquete en el que los huéspedes son homenajeados con discursos. Cf. *Timeo* 17a-b, 20c, 27a-b; *Lisis* 211c-d; *Sofista* 251b; *Fedro* 236e.

Cl.—En efecto.

At.—Recordemos que decíamos que en nuestras almas debemos cuidar dos cosas, de qué manera seremos intrépidos al máximo y, lo contrario, de qué forma seremos teme- *c* rosos al máximo[131].

Cl.—Lo que decías que era propio del pudor, así creemos.

At.—Lo recordáis bien. Dado que hay que practicar la valentía y la intrepidez en los temores, deberíamos observar si es necesario atender lo contrario en las cosas contrarias.

Cl.—Es probable, en todo caso.

At.—Por tanto, sería necesario ejercitarse, así parece, en ser lo menos desvergonzados y llenos de osadía en lo posible en aquellas cosas en las que, al sufrirlas somos naturalmente osados y atrevidos en extremo, y en ser temerosos respecto del osar decir, sufrir o incluso hacer algo vergon- *d* zoso en cualquier ocasión.

Cl.—Parece.

At.—¿No somos así, pues, en todo lo siguiente: ira, amor, insolencia, ignorancia, avaricia, cobardía, y también en esto: riqueza, belleza, fuerza y todo lo que, embriagándonos con el placer, nos hace insensatos? En primer lugar, para recibir una prueba de estas cosas que sea barata y la más firme, luego, para practicarlas, además de la prueba lúdica con el vino, ¿qué placer podemos mencionar más medido, siempre y cuando se haga con cuidado? Observemos, *e* pues. Del alma arisca y salvaje, de la que nacen innumerables injusticias, ¿es más peligroso obtener una prueba ha- *650a* ciendo un negocio con ella y corriendo el riesgo que compartiendo la fiesta de Dioniso?, ¿u obtener una prueba del alma dominada por los placeres de la carne, confiándole la

131 647b-c.

propia hija, hijos y mujeres, observar así el carácter del alma, corriendo el riesgo en los más queridos? Aunque dijera otros innumerables casos, nunca nadie llegaría a hacer explícito cuánto mejor es el observarla ampliamente con la asistencia del juego sin el salario del castigo. Y, además,
b creemos que ni los cretenses ni los restantes hombres pueden discutir que esta es una prueba apropiada para unos y otros y que supera a las otras en economía, seguridad y rapidez.

CL.—Eso es verdad

AT.—El conocer la índole y el estado de las almas[132] sería una de las cosas más útiles para ese arte cuya tarea es cuidar estos asuntos. Somos de la opinión, pienso, de que corresponde a la política[133]. ¿O no?

CL.—Totalmente.

---

[132] La índole *(phýsis)* es heredada, mientras que el estado *(héxis)* es adquirido a través del entrenamiento y la costumbre y puede, por tanto, variar, lo que no es posible en el primer caso. La educación modifica el estado de las almas, pero no su índole, sino que en cierto sentido actúa contra ella, llevando al alma a un estado de equilibrio.

[133] Cf. *Político* 308d; F. L. LISI, *Einheit...*, págs. 173-193; «Nomos y physis...».

LIBRO II

EDUCACIÓN Y VIRTUD

SINOPSIS

652a-654b: Definición de la educación y función de la música en ella.

654b-664b: El criterio de corrección de la música y su aplicabilidad.

- 654b-659c: Criterio de corrección de la música es la virtud y no el placer.
- 659c-664b: Los poetas deben regirse por lo ordenado por la ley y proclamar en sus obras que la vida más placentera es la del justo.

664b-672d: La función de los tres coros (niños, jóvenes y hombres maduros) en la ciudad, en especial el coro de Dioniso.

672e-673d: Relación entre la música y la gimnasia.

673d-674c: Prescripciones para la utilización correcta de la institución de los convivios.

652a AT.—A continuación, así parece, debemos examinar, si estas instituciones sólo poseen el beneficio de ver de qué índole somos[1], o si, en la utilización correcta de las reuniones con vino, también hay un gran beneficio digno de gran esfuerzo. ¿Qué decimos, pues? Lo hay, según parece querer indicarnos nuestro argumento. Escuchemos con atención de
b qué manera y cómo, no sea que éste nos enrede de alguna forma.

CL.—Habla pues.

AT.—Bien, deseo recordar nuevamente qué decimos
653a que es la educación correcta[2], pues, tal como barrunto ahora, su preservación se encuentra en esta institución si está bien ordenada.

CL.—Haces grandes afirmaciones.

AT.—Bien, afirmo que placer y dolor son la primera percepción infantil, y es en ellos en quienes surge por primera vez la virtud y el vicio del alma. En lo que atañe a la inteligencia y las opiniones firmes verdaderas, tiene fortuna aquel al que se le añadieran aunque más no fuera en la vejez[3]. En todo caso, perfecto es el hombre que las posee a
b ellas y a todos los bienes que hay en ellas. Llamo educación a la virtud que surge en los niños por primera vez. Si en las

---

[1] Cf. I 649d-650b.

[2] Cf. I 643b-644b.

[3] Cf. CICERÓN, *Sobre los fines* V 21.

almas de los que aún no pueden comprender con la razón[4] se generan correctamente placer, amistad, dolor y odio y si, cuando pueden captar la razón[5], coinciden con ella en que han sido acostumbrados correctamente por las costumbres adecuadas, esta concordancia plena es la virtud[6]. Si separaras por medio de la definición[7] lo que de ella[8] corresponde a la crianza adecuada en lo que concierne a los placeres y los dolores, de tal manera que se odie lo que es necesario *c*
odiar y se ame lo que hay que amar directamente desde el principio hasta el final, y lo llamaras educación, le darías, al menos en mi opinión, un nombre correcto.

---

[4] La traducción sigue la lectura de J. BURNET, *Platonis...*, y los códices frente a la de Eusebio y la propuesta por G. MÜLLER, *Aufbau...*, pág. 8.

[5] Si *lógon lambánein* significara aquí aceptar la definición dada por la ciudad de lo que se debe amar u odiar, como pretende G. MÜLLER *(Aufbau...*, pág. 8), no se entendería lo que sigue, porque los niños deben aceptar desde el primer momento la definición de virtud que la ciudad les impone por medio de la educación, pero sólo la comprenderán cuando alcancen la edad adulta y es entonces, al darse la coincidencia entre comprensión y costumbre, cuando se alcanza la virtud. Cf. E. B. ENGLAND, *Laws...*, I, pág. 273, con pasajes. *Lógos* aquí retoma *logismós* de I 645a1.

[6] Cf. *República* IV 401c-402a.

[7] En todo el pasaje hay un juego de palabras intraducible con los diferentes significados de *lógos* ('razón' en el doble sentido de facultad de discurrir y motivo, 'definición', etc.). La traducción refleja la interpretación del pasaje que hago y los matices que encuentro en él, contrarios a la exposición de KL. SCHÖPSDAU, *Nomoi...*, pág. 256.

[8] *Autês* (= 'de ella') se refiere a *symphōnía* (= 'coincidencia'). En esa coincidencia hay dos partes, una referida a la captación racional del *lógos* de la ciudad y del hombre correcto, y otra a la realización de ese *lógos* en las acciones del ciudadano en la forma de conducta. Esta última parte es la que constituye la educación. Por esa misma razón, la coincidencia como unión del *lógos* con el hábito adecuado es lo que produce la virtud y, por tanto, se habla de 'coincidencia plena', e. d. que *sýmpasa* ha sido tomado con *symphonía,* que es el sujeto de la oración. Esto, además, es aconsejable por la posición del *mèn* y la oposición establecida con el *dè* siguiente. Posición contraria en KL. SCHÖPSDAU, *Nomoi...*, pág. 257.

CL.—Por cierto, extranjero, nos parece que tienes razón tanto en lo que dijiste antes como en lo que dices ahora de la educación[9].

AT.—Muy bien, pues. En la vida de los hombres, muchos de estos placeres y dolores correctamente formados que constituyen la educación se relajan y se destruyen. Los dioses, apiadándose del género humano que, por naturaleza, está sometido a tantas fatigas, dispusieron como descanso
d de sus penurias la alternancia de fiestas[10], y, para que recuperen su estado originario, les dieron a las Musas[11] y a Apolo, el guía de las Musas[12], así como a Dioniso[13] como compañeros de sus festivales, y también la educación que se produce en las fiestas que celebran junto con los dioses[14].

---

[9] Cf. *supra,* I 643d-644a.

[10] Suprimiendo *toîs theoîs* del texto de J. BURNET, *Platonis...,* por ser una glosa (cf. F. AST, *Leges...,* en nota al pasaje, y G. MÜLLER, *Aufbau...,* pág. 12). Posición contraria en KL. SCHÖPSDAU, *Nomoi...,* pág. 259.

[11] Las nueve hijas de Zeus y Mnemósine que son las diosas patronas de la poesía, la literatura y la música.

[12] Aunque la unión de Apolo con las Musas se remonta a HOMERO *(Ilíada* I 604), el primer testimonio como jefe o guía de las Musas es el de PÍNDARO (frag. 94c MAEHLER). Cf. KL. SCHÖPSDAU, *Nomoi...,* págs. 259 s.

[13] Hijo de Sémele y Zeus y dios del vino, estaba vinculado a cultos mistéricos de un alto contenido emocional. Tanto su culto como su figura parecen haberse originado en Tracia.

[14] La traducción acepta el texto y la puntuación de J. BURNET, *Platonis...,* y toma la frase *hína epanorthôntai* como referida a toda la oración. La frase destaca la función educativa de las festividades. El verbo puede tener un significado intransitivo, tal como ha sido traducido aquí (cf. el pasaje paralelo de *República* I 361a-b) y tomar como sujeto a los ciudadanos, como se ha hecho en la traducción, o interpretarlo como transitivo (el significado más frecuente y el generalmente adoptado, pero que no tiene en cuenta el pasaje paralelo de la *República* citado) y tomar como sujeto a los dioses (las Musas, Dioniso y Apolo) y la educación. Para esta última interpretación falta un objeto directo que debería completarse con

Debemos ver si estamos repitiendo[15] ahora un discurso cuya verdad se adecua a la naturaleza o no. Afirma que prácticamente ningún joven puede tener quietos ni el cuerpo ni la voz, sino que intenta moverse constantemente y hablar, unas *e*
veces saltando y brincando, como si bailara con placer y jugara al mismo tiempo, otras profiriendo todo tipo de sonidos. Los otros animales no perciben el orden ni el desorden en los movimientos[16] que llevan el nombre de ritmo[17] y armonía[18]. Sostiene, además, que los dioses que dijimos que nos han sido dados como compañeros de danza son los que 654*a*

algún elemento del contexto *(génos,* de d1, p. ej.). Difícilmente pueden ser objeto de *epanorthôntai* las fiestas, como pretende KL. SCHÖPSDAU, *Nomoi...,* pág. 260, puesto que eso no da ningún significado coherente. No son necesarias, por tanto, las modificaciones propuestas por L. A. POST, «Some enmendations...», pág. 36, y G. MÜLLER, *Aufbau...,* pág. 12. Tampoco hace falta el sugestivo *tóte* por *te* en d5 propuesto por KL. SCHÖPSDAU, *Nomoi...,* pág. 260, que deja a la construcción sin conectiva y la convierte irremisiblemente en objeto de *epanorthôntai,* dando como resultado un verdadero galimatías.

[15] Hay un juego de palabras intraducible con la palabra *hymneîn* que significa tanto 'repetir reiteradamente' (cf. VII 549d-e) como 'elevar un himno', con lo cual hay también una alusión a las Musas, Apolo y Dioniso mencionados más arriba. Cf. E. B. ENGLAND, *Laws...,* I, págs. 275 s.

[16] Los movimientos incluyen los cambios de los sonidos de la voz. La educación consiste, por tanto, en el canto (cambio o movimiento de la voz) y la danza (movimiento del cuerpo). Esta división se corresponde con la de la educación en gimnasia y música, tal como la expresa PLATÓN más adelante (672c) y era común en Grecia (cf. C. RITTER, *Gesetze...,* II, pág. 23).

[17] Ritmo es el orden en el movimiento (cf. *infra,* 664e). Ese orden puede ser movimiento del cuerpo, de la voz o de los sonidos musicales. De todas maneras, la utilización de los términos es muy diversa de la actual y está sujeta a grandes variaciones (E. B. ENGLAND, *Laws...,* I, págs. 276 s.; KL. SCHÖPSDAU, *Nomoi...,* págs. 262 s.). Aquí hace referencia al orden del movimiento del cuerpo.

[18] Armonía es el efecto de la yuxtaposición de notas musicales de diferente altura (cf. *infra,* 665a). Cf. nota anterior. Aquí *harmonía* significa el orden en el movimiento de la voz.

nos otorgan el sentido del ritmo y de la armonía acompañado de placer, con el que éstos nos mueven y nos dirigen en la danza, enlazándonos unos con otros con cantos y bailes y que los llaman coros porque el nombre de la alegría pertenece a su naturaleza[19]. ¿Aceptamos esto como primer punto? ¿Suponemos que la primera educación se produce a través de las Musas y de Apolo[20], o cómo hacemos?

CL.—Suponemos que se hace así.

AT.—Entonces, ¿no carecerá de entrenamiento en la danza coral el que no tiene educación, mientras que hemos
b de considerar que el educado está suficientemente entrenado en ella?

CL.—Efectivamente.

AT.—La danza coral se compone en conjunto de danza y canto[21].

CL.—Necesariamente.

AT.—Por tanto, el que haya recibido una buena educación debería ser capaz de cantar y bailar bien.

CL.—Así parece.

AT.—Consideremos, pues, qué es lo que estamos diciendo ahora.

---

[19] Juego de palabras intraducible entre *chorós* ('baile', 'danza') y *chará* ('alegría', 'placer', 'deleite', 'goce'). La derivación filológica del primer término del segundo tiene una importancia fundamental en el ámbito del contenido, puesto que el placer y la alegría son fenómenos concomitantes del movimiento (G. MÜLLER, *Aufbau...*, pág. 11).

[20] Dioniso no se menciona en esta ocasión, contrariamente a lo que sucede más arriba, porque dirige la educación de los adultos, ya que para Platón, el proceso educativo no finaliza nunca; G. MÜLLER, *Aufbau...*, págs. 11 s.; cf. *supra*, Introducción, págs. 57-65.

[21] *Choreía* designa originariamente una danza en círculo acompañada de música y canto, mientras que *órchēsis* es la danza de un solo individuo en sentido específico, y en sentido lato designa todo tipo de movimiento; KL. SCHÖPSDAU, *Nomoi...*, pág. 264.

CL.—¿Qué?

AT.—Decimos «canta bien y baila bien». ¿Agregamos acaso: «si canta asuntos bellos y baila temas bellos» o no[22]? c

CL.—Lo agregamos.

AT.—¿Y qué sucedería si alguien piensa que las cosas bellas son bellas y las feas, feas y así las utiliza?[23], ¿el que es así estará mejor educado en la danza coral y la música o el que eventualmente puede poner con suficiencia su cuerpo y su voz al servicio de lo que piensa que es bello, pero se alegra con las cosas que no son bellas y no odia lo que no es bello? ¿O aquel que no es muy bueno con su voz y su cuerpo ni capaz de concebir, pero se corrige con el placer y el d
dolor, alegrándose con cuanto es bello y disgustándose con todo lo que no es bello?

CL.—Te refieres a algo muy importante de la educación, extranjero.

AT.—Entonces, si nosotros tres llegamos a conocer lo bello en el canto y el baile, conocemos al correctamente educado y al que no lo ha sido. Pero si ignoramos eso, tampoco podríamos conocer nunca con claridad si hay una forma de preservar la educación y dónde la hay,[24] ¿no es así e
acaso?

CL.—Así es, por cierto.

AT.—A continuación, por tanto, como si fuéramos perras rastreadoras, debemos descubrir una bella postura[25],

---

[22] Juego de palabras intraducible con *kalós* ('bello'), que en determinados contextos significa 'bueno' y 'bien'.

[23] La conversación se desliza sobre la ambigüedad de los términos *kalós* ('bello', 'bueno') y *aischrós* ('feo', 'vergonzoso') y pasa una y otra vez del ámbito ético al estético y a la inversa.

[24] Cf. *supra*, 652b-653a.

[25] Entiendo aquí por postura *(schêma)* los movimientos corporales plasmados por el ritmo (C. RITTER, *Gesetze...*, II, pág. 31).

una melodía[26] bella, así como un canto y una danza bellos. Pero si esto se nos llega a escapar, el discurso acerca de la educación correcta, sea ésta griega o bárbara, sería vano.

CL.—Sí.

AT.—Sea pues. ¿Cuál debemos decir que es la postura o la melodía bella? ¡Venga!, ¿se da que las posturas y sonidos
655a del alma valiente en dificultades y de la cobarde en la misma situación sean semejantes?

CL.—¿Y cómo lo serían, cuando ni siquiera lo es el color?[27].

AT.—Bien dicho, compañero. Pero de hecho, en la música hay posturas y melodías[28], puesto que la música se compone de movimiento del cuerpo y de variaciones de la voz, de modo que debe tener movimientos apropiados y buenas variaciones en la voz. No es posible que se exprese correctamente el que metafóricamente dice que la melodía o la postura tiene un buen color, como lo hacen los maestros de coros. Sin embargo, no sólo es posible encontrar un calificativo correcto para la postura o la melodía del cobarde o del valiente, sino que incluso puede aplicarse una denominación correcta: a las de los valientes, bellas, y a las de los
b cobardes, feas. Para que no nos extendamos demasiado en todo esto, sean bellas simplemente todas las posturas y melodías que se atienen a la virtud del alma o del cuerpo, sea de ella misma o de una imagen, y las que dependen del vicio, todo lo contrario.

---

[26] Melodía *(mélos)* es la sucesión de tonos musicales, en terminología platónica el movimiento de la voz configurado por la armonía (C. RITTER, *Gesetze...*, II, pág. 31).

[27] Alusión al cambio de color que se produce en el rostro del cobarde ante un peligro.

[28] La música se compone de la unión de lo que modernamente se denominaría música (el arte de combinar los sonidos) y la danza.

CL.—Haces una propuesta correcta y sea también nuestra respuesta ahora que esto es así.

AT.—Todavía queda lo siguiente. ¿Acaso nos alegraremos todos de la misma manera con las mismas danzas co- *c*
rales o estamos muy lejos de ello?

CL.—Absolutamente lejos, incluso.

AT.—¿Qué decimos pues que podría ser lo que nos ha llevado lejos? ¿Acaso para todos nosotros no son bellas las mismas cosas?, ¿o quizá, aunque son las mismas, no parecen serlo? Pues nunca nadie dirá, supongo, que los bailes del vicio son más hermosos que los de la virtud ni que se alegra con las posturas de la depravación, mientras que los demás son devotos de una Musa contraria a la suya. Y sin embargo, la mayoría sostiene que la corrección de la música se encuentra en su capacidad de proporcionar placer a las *d*
almas. Pero no es en absoluto aceptable ni piadoso proclamar esto, es probable que lo siguiente nos lleve por caminos más diferentes todavía.

CL.—¿Qué?

AT.—Dado que los bailes corales son imitaciones[29] de conductas que se dan en acciones, circunstancias y caracteres de toda clase, es necesario que, entre los que las representan por medio de imitaciones, aquellos para los que lo dicho, lo puesto en música o incluso lo bailado de una cierta manera coincide con su conducta, ya sea porque está de

[29] La poesía y el arte tienen para PLATÓN un carácter imitativo que es discutido largamente en la *República* a propósito de la crítica a los poetas, sobre todo en los libros III (especialmente 395c-d y 398c-403c) y X (principalmente 600c-e). En la *República* la crítica a los poetas se encuentra en el primer plano. Por ello, podría parecer que hay una perspectiva más negativa respecto de la imitación que no aparece en las *Leyes*. Un análisis más profundo muestra, empero, que ambas obras coinciden en el análisis de la naturaleza y función de la imitación en el arte.

e acuerdo con su naturaleza, su costumbre o con ambas cosas, se alegren con ello, lo alaben y digan que es hermoso, mientras que aquellos a cuya índole, carácter o cierta forma habitual de ser se opone no puedan alegrarse ni alabarlo y digan que es feo[30]. Aquellos a los que les acontece poseer una naturaleza recta pero una educación contraria, o una
656a educación correcta y una índole contraria suelen alabar de manera contraria a lo que los deleita, pues dicen que cada una de estas cosas es placentera, pero mala. Y frente a los otros que creen prudentes, se avergüenzan de hacer movimientos semejantes con el cuerpo, se avergüenzan de cantarlas como si seriamente proclamaran lo que está bien, aunque se alegran en su interior.

Cl.—Tienes toda la razón.

At.—¿Acaso, pues, se perjudica en algo el que se alegra con las posturas o las melodías del vicio o tienen algún beneficio los que sienten placer con lo contrario?

Cl.—Es probable, al menos.

b At.—¿Es probable o incluso necesario que sea lo mismo que cuando alguien, al relacionarse con los caracteres malvados de los malos hombres, no los odia, sino que se alegra de admitirlos, aunque entre bromas los critica, ya que sueña con la depravación de la conducta[31]? Es necesario,

---

30 El placer que despierta en el alma del sujeto depende de la naturaleza del objeto placentero según el principio de que lo semejante ama a lo semejante. Cf. IV 716c-d, VIII 837a; *República* IX 581c-583a; Aristóteles, *Política* VII 7, 1342a 25-26.

31 *Autoû* se refiere a la situación o al estado en el que se encuentran los malos caracteres, tal como lo muestra el *tóte* siguiente; cf. G. Müller, *Aufbau...*, pág. 19; E. B. England, *Laws...*, I, pág. 284, que prefiere *hautoû*, así como Kl. Schöpsdau, *Nomoi...*, pág. 276. Contrariamente a lo que supone este último, la *lectio difficilior* es *autoû* y no *heautoû*. Por otro lado, la lección de A parece ser más originaria, puesto que el corrector de O la introduce, a pesar de que el manuscrito poseía lo que era

quizás, que el que se alegra se asemeje en ese momento a aquello con lo que se alegra, aunque, eventualmente, le dé vergüenza alabarlo. Y ciertamente, qué bien mayor o mal más profundo podríamos decir que llegaremos a obtener de toda necesidad que éste?

CL.—Creo, ciertamente, que ninguno.

AT.—¿Creemos que, donde las leyes reglen correcta- c
mente la educación y el juego[32] de las Musas, o incluso allí donde lo vayan a hacer en un futuro, se les permitirá a los autores que el poeta, valiéndose en su poesía del ritmo, la música o la palabra que le apeteciere, enseñe en los coros a los hijos jóvenes de los respetuosos de la ley y haga de ellos lo que azarosamente se diere en lo que hace a la virtud o al vicio?[33].

CL.—Eso no tiene ningún sentido, ¿cómo podría tenerlo?

AT.—Sin embargo, en la actualidad, al menos, es posible hacerlo, en realidad, en casi todos los estados, salvo en d
Egipto[34].

---

la corrección más sencilla, a saber *hautoû (pace* SCHÖPSDAU). La idea es que el que critica sólo *pro forma* al malo, goza con esa conducta o con la depravación del que la lleva a cabo (suponiendo un cambio del plural generalizador de b2 a un singular que aumenta la concreción de la imagen, algo que en las *Leyes* ocurre con bastante frecuencia; cf., p. ej., 668c4-8: *poiēmátōn* en c5 y *autoû* en c8; 670e6-671a1: *toîs dè* [referido a los miembros del coro de ancianos] en e6 frente a *hikanòn epōidòn* en a1; a la inversa, 671c4-d3), no con la suya propia que, de hecho, aún no se ha desviado y todavía no ha trasladado a sí mismo esa forma de actuar.

[32] Juego de palabras intraducible entre *paideía* (= 'educación') y *paidiá* (= 'juego'); cf. VII 803c, VIII 832d. La paronomasia tiene por finalidad subrayar la relación existente entre juego y educación, tal como se pusiera de manifiesto en I 643b-d; C. RITTER, *Gesetze...*, II, págs. 16 s.; KL. SCHÖPSDAU, *Nomoi...*, pág. 276.

[33] Cf. *infra*, II 661c y VII 801c-d.

[34] Cf. VII 799a-e.

Cl.—¿Cómo dices que las leyes reglan tal cosa en Egipto?

At.—Tan sólo escucharlo produce asombro. Una vez,
hace mucho tiempo, así parece, decidieron aplicar esta regla
que ahora damos nosotros, a saber, que los jóvenes del esta-
do deben ejercitar habitualmente bellas posturas y bellas
melodías para formar sus hábitos. Una vez que las ordena-
ron, hicieron público en los templos cuáles son y de qué
manera son las que son y ni a los pintores ni a los otros que
realizan también figuras de cualquier tipo que sea[35] les era
e posible innovar en contra de estas formas[36], y ni siquiera
concebir cualesquiera otras que no fueran las tradicionales.
Tampoco ahora es posible innovar, ni en estas posturas ni
en nada de la música. Si observas, descubrirás allí que las
obras pintadas o moldeadas hace miles de años —no son
miles de años por decir, sino realmente— no son ni más be-
657a llas ni más feas que las que se hacen ahora, sino que están
hechas según[37] la misma técnica[38].

Cl.—Es asombroso lo que relatas.

At.—No. Por el contrario, más bien legislativo y extraordinariamente político[39]. Sin duda, allí podrías encontrar

---

[35] No hay ninguna necesidad de modificar el texto del manuscrito, ya que hay una búsqueda intencional de contraste con *hopoî' átta* de d9. La braquilogía puede completarse del contexto, entendiendo el *kaí* como adverbio. Por ej., *hopoî' átta tèn phýsin estín* (cf. *Gorgias* 465a3). Por ello, la *crux* de Kl. Schöpsdau, *Nomoi...*, pág. 278, es innecesaria.

[36] Juego de palabras intraducible con *schêma* en su doble sentido de 'figura' y 'postura'

[37] Tomando el acusativo de relación con el mismo significado que si hubiera un *katá* antes; cf. E. B. England, *Laws...*, I, pág. 286.

[38] Estas características del arte egipcio vuelven a ser tratadas en VII 799a-b.

[39] Platón llama la atención en varias oportunidades a lo largo del diálogo acerca de la negatividad de los cambios en la legislación.

otras cosas que están mal. Sin embargo, lo de la música está bien y vale la pena reflexionar sobre el hecho de que, como parece, en tales asuntos, pudieran establecerse por ley melodías que produjeran la corrección natural[40]. Mas esto debería ser obra de un dios o de algún hombre de origen divino, tal como dicen allí que las melodías que se conservaron *b* durante todo este gran período de tiempo son obras de Isis[41]. Por tanto, lo que yo estaba diciendo[42], si, de alguna forma, alguien pudiera también captar su corrección, debería animarse a convertir esas melodías en ley y prescripción[43]. De esta forma, la búsqueda de placer y dolor, es decir, el estar intentando constantemente utilizar un nuevo tipo de música[44], no tiene prácticamente poder para destruir la danza sagrada llamándola anticuada. En efecto, allí no parece en absoluto capaz de destruirla, sino todo lo contrario.

CL.—A partir de lo que tú acabas de decir parece que *c* esto sería así.

---

[40] A falta de una solución mejor, la traducción sigue la eliminación del *tharroûnta* propuesta por Madvig. No obstante, es digno de consideración el intento de explicación de KL. SCHÖPSDAU, *Nomoi...*, págs. 278 s., aunque la dificultad principal sigue siendo el sujeto del participio.

[41] La diosa Isis ocupaba en la religión egipcia un lugar fundamental en las creencias relacionadas con el más allá. Era una de las divinidades que protegían a los muertos de sus enemigos y, a la vez, una gran maga, cuyos encantamientos protegían contra las enfermedades, en especial las mordeduras de escorpiones y picaduras de serpientes. En el siglo IV su culto había llegado ya a Atenas, donde se la adoraba como protectora de los navegantes. De la época ptolemaica han llegado papiros con cantos cultuales a Isis que podrían ser el origen de esta atribución que hace Platón a la diosa de las leyes sobre la música; cf. KL. SCHÖPSDAU, *Nomoi...*, pág. 279.

[42] 657a.

[43] Cf. VII 799e-800b.

[44] Tomando el genitivo *toû... chrêsthai* como genitivo apositivo; cf. KG, I, § 402d, pág. 264.

AT.—¿Nos animamos a decir, pues, que la utilización de la música y el juego junto con la danza es correcta cuando se da de la siguiente manera? ¿Nos alegramos cuando creemos estar bien y cuando nos alegramos creemos, a su vez, estar bien? ¿Acaso no es así?

CL.—Así es, en efecto.

AT.—Además, en tal situación, cuando nos alegramos, no podemos estar tranquilos[45].

CL.—Así es.

d AT.—¿No están dispuestos, acaso, nuestros jóvenes a danzar, mientras que los viejos, por nuestra parte, pensamos que pasamos convenientemente el tiempo al mirar su espectáculo y disfrutar con su juego y su celebración, porque ahora nuestra agilidad nos ha abandonado y como la deseamos y nos alegramos con ella, organizamos certámenes para los que nos pueden empujar en mayor medida a la juventud en el recuerdo?

CL.—Es totalmente verdad.

AT.—¿Acaso, pues, creemos que la mayoría emplea tontamente el argumento que se utiliza hoy en día acerca de los que celebran una fiesta: que hay que pensar que es el
e más hábil y juzgar que se impone el que más nos haga estar contentos y alegrarnos? Puesto que en tales fiestas vamos a permitir la diversión, debemos honrar más al que hace disfrutar más y al mayor número y, lo que acabo de decir, darle
658a la victoria. ¿Acaso no sólo se sostiene esto con razón sino que también se haría bien, si sucediera así?

CL.—Podría ser.

AT.—Mas, querido amigo, no juzguemos tal asunto a la ligera[46], sino considerémoslo, dividiéndolo en partes de la

---

[45] Cf. VII 815e-816a.

[46] Paronomasia entre *tácha* ('quizá'), que contesta Clinias, y *tachý* ('rápidamente', 'a la ligera'), difícilmente traducible. Cf. F. Ast, *Leges*..., nota al pasaje.

siguiente manera. ¿Qué sucedería si alguien alguna vez organizara simplemente un certamen cualquiera, sin determinar si es gimnástico, musical o hípico, sino que, reuniendo a todos los habitantes del estado, proclamara el certamen y, tras poner los premios, invitara al que quiera venir a competir en el placer exclusivamente, y anuncie que la victoria *b*
se concederá a quien haga disfrutar más a los espectadores, sin que se esté obligado a hacerlo de una manera determinada, sino[47] que obtendrá el premio el que se imponga en hacer en mayor grado eso mismo y se juzgue que es el que, entre los competidores, llega a producir más placer —¿qué pensamos que ocurriría a partir de este anuncio?—[48].

CL.—¿A qué te refieres?

AT.—Es probable, pienso, que el uno ejecutara, como Homero, una rapsodia[49]; otro, una canción acompañada por lira[50]; otro, una tragedia; otro, una comedia. Y no sería de extrañar que alguno que hubiera hecho incluso una exhibición de marionetas[51] creyera haber vencido. Entre todos es- *c*
tos competidores y otros diferentes que irían por miríadas, ¿podemos decir con justicia quién vencería?

---

[47] La traducción conserva el *d'* de los manuscritos y sobreentiende la principal que falta a partir de *nikētēria* en a9, interpretando toda la construcción como una braquilogía.

[48] La traducción de este pasaje sigue parcialmente la interpretación de E. B. ENGLAND, *Laws...*, I, pág. 290.

[49] Recitación de poemas épicos que por lo común no iba acompañada de instrumentos. Cf. *Ion* 535d-e, *República* X 600d, *Certamen de Homero y Hesíodo*, vv. 56, 254-256 (ALLEN).

[50] El citaredo, e. d. el que acompaña su canción con la lira y no el citarista como erróneamente lo define el diccionario de la RAE, cantaba poesías de Homero y otros poetas con una melodía que había creado él mismo.

[51] Juego de palabras intraducible entre *thaumastón* ('admirable', 'sorprendente', 'extraño', = 'extrañar' en la traducción) y *tháumata* ('marionetas').

CL.—Preguntas algo extraño, pues ¿quién podría responderte esto como si supiera, antes de escuchar y de haber oído personalmente a cada uno de los competidores?

AT.—¿Qué hacemos pues? ¿Deseáis que os dé yo mismo esa respuesta extraña?

CL. En efecto.

AT.—Pues bien, si juzgaran niños muy pequeños, elegirían al que mostró las marionetas, ¿o no?

d CL.—Por cierto.

AT.—Si acaso son rapaces más grandes, al que representó las comedias; las mujeres educadas y los jóvenes adolescentes, así como, quizá, casi la inmensa mayoría, la tragedia.

CL.—Es probable, sin duda.

AT.—Nosotros los viejos, quizá diríamos que venció por mucho un rapsoda que hubiera recitado bien la *Ilíada,* la *Odisea* o alguno de los poemas de Hesíodo, porque es lo que con mayor placer escuchamos. ¿Quién hubiera sido correcto que venciera? Esto es lo que viene a continuación, ¿o no?

CL.—Sí.

e AT.—Es evidente que vosotros y yo debemos decir que vencieron bien los que eligieron los de nuestra edad. Pues nos parece que la experiencia[52] de ese grupo de gente es por mucho la mejor que se puede encontrar ahora en cualquier ciudad de cualquier lugar.

CL.—Efectivamente.

---

[52] Entendiendo *éthos* como 'experiencia' (M. FICINO, *Opera;* C. RITTER, *Gesetze...,* II, pág. 42; KL. SCHÖPSDAU, *Plato, Werke...,* I, pág. 95), no como 'hábito' (T. J. SAUNDERS, *Laws...*), 'foma de pensar' (B. JOWETT, *Dialogues...*; KL. SCHÖPSDAU, *Nomoi...),* 'forma de actuar' (E. B. ENGLAND, *Laws...,* I, pág. 291) o 'eficacia de nuestra experiencia' *(sic,* J. M. PABÓN, M. FERNÁNDEZ GALIANO, *Leyes...*).

AT.—También yo estoy de acuerdo con el vulgo en que
es necesario juzgar la música por el placer, pero, por cierto,
659a no por el de cualquiera, sino que, me atrevo a decir, la Musa
más hermosa es aquella que deleita a los mejores y sufi-
cientemente educados, y, en especial, la que proporciona
placer a aquel único que se distingue por su excelencia y su
educación. Por eso sostenemos que los jueces de tales
asuntos necesitan de la virtud, porque deben ser partícipes
de toda la inteligencia[53] restante y, además, de la valentía.
Pues el verdadero juez debe juzgar no porque se entera por
la platea, aturdido tanto por el alboroto de la multitud como
por su propia incultura, ni, tampoco, en una actitud fácil,
b proferir abiertamente por su boca, con la que invocó a los
dioses cuando iba a juzgar[54], un veredicto mentiroso, contra
su buen saber y entender, por debilidad y cobardía. Pues el
juez está sentado no como alumno[55], sino más bien como
maestro de los espectadores, como debe ser, para oponerse a
los que dan a los espectadores un placer que no es ni conve-
niente ni correcto. Eso era posible con la antigua costumbre
griega, no como la siciliana e italiana actual, que lo deja al
arbitrio de la muchedumbre de los espectadores y juzga
quién ha vencido por las manos alzadas y que ha destruido,
c por un lado, a los poetas mismos —ya que escriben para el

[53] *Phrónēsis* se está refiriendo a la virtud integral, el buen juez debe poseerla y no sólo la valentía de la que se está hablando y que se representará en escena. Cf. I 632c-d.

[54] En Atenas, los jueces de los certámenes dramáticos debían jurar que iban a ser imparciales (cf. ARISTÓFANES, *Asambleístas* 1160; DEMÓSTENES, XXI 17, 64-65). Existe una disposición similar en Magnesia (XII 948e-949a).

[55] En Atenas, los jueces se sentaban en un sitio de honor especialmente reservado para ellos (cf. LISIAS, *Sobre la herida intencional* (IV) 3-5; PLUTARCO, *Vidas paralelas, Cimón* VIII 7-8, 483E-F). En los certámenes gimnásticos, los jueces actuaban de pie.

placer de los jueces, que es grosero, de modo que los espectadores se educan a sí mismos— y, por otro, corrompió los placeres del teatro. Pues los que escuchan algo mejor que sus propios caracteres alcanzan necesariamente un placer mejor, ahora les ocurre todo lo contrario por su propia culpa. ¿Qué nos quiere indicar lo que ha desarrollado ahora nuestra conversación? Observad si es lo siguiente.

CL.—¿Qué?

AT.—Me parece que la conversación vuelve por tercera
d o cuarta[56] vez al mismo punto, que la educación consiste en arrastrar y conducir[57] a los niños hacia la definición[58] correctamente dada por la ley y que, por experiencia, tanto los más aptos como los más viejos también creen que es realmente correcta. Por tanto, para que el alma del niño no se acostumbre a alegrarse y a sufrir de forma contraria a la ley y a los convencidos por la ley, sino que, al sentir alegría o desagrado lo haga con las mismas cosas que el anciano, las que llamamos canciones parecen haberse convertido ahora en encantamientos[59] para

---

[56] Cf. I 643b-644b, 644d- 645c; II 653a-c, 656b.

[57] Cf. I 644d-645c. El término *agōgé* ('conducción', = 'conducir' en el texto) se utiliza como sinónimo de *paideía* (= 'educación') también en II 673a y VII 819a. Era, probablemente, el término que también usaban los espartanos para designar la educación, aunque sólo hay testimonio explícito de ello en época posterior a la platónica. G. R. MORROW, *Plato's Cretan city...*, pág. 301, nota 14, y *supra*, Introducción, págs. 59, n. 117, 129.

[58] Juego de palabras intraducible con dos acepciones del término *lógos* ('discurso' y 'definición').

[59] Como es habitual, Platón toma la medicina como ejemplo. Los encantamientos se utilizan originariamente para curar enfermedades (cf. HOMERO, *Odisea* XIX 457). Los encantamientos eran utilizados por figuras como Orfeo, Pitágoras y Epiménides. En PLATÓN, la palabra se suele usar para designar también la influencia sobre el alma *(Fedón* 77e, 114d; *Cármides* 157a; *Teeteto* 157c; *Menón* 80a; *Eutidemo* 289e), una función que tendrá una gran importancia en las *Leyes,* donde se utiliza especial-

las almas[60], elaborados para alcanzar la concordancia que decimos[61]. Pero como las almas de los jóvenes no pueden soportar la seriedad, parece que se las llama juegos y canciones y se practican como tales, tal como los que se ocupan de esa tarea intentan ofrecer a los enfermos y a los que tienen el cuerpo débil la alimentación útil entre comidas y be- 660*a*
bidas agradables, mientras que la de los productos nocivos entre cosas desagradables, para que se acostumbren correctamente a recibir con alegría la una y odiar la otra. Igualmente, con la ayuda de bellas palabras y halagos, el verdadero legislador convencerá —y lo obligará si no obedece— al poeta de que componga poesía correctamente, plasmando en tiempos de danza las posturas y en tonos musicales las melodías de los hombres prudentes, valientes y absolutamente buenos[62].

CL.—¡Por Zeus!, extranjero, ¿te parece que ahora com- *b*
ponen así los poemas en las otras ciudades? Pues yo, al menos, por lo que veo, con excepción de nosotros y los lacedemonios, no sé que se lleve a la práctica lo que tú dices, sino que veo que en la danza y en todo el resto de la música aparece siempre algo nuevo, cambiado no por las leyes, sino por algunos placeres desordenados que están muy lejos de ser y permanecer idénticos, como tú interpretas en Egipto[63], *c*
no siendo nunca los mismos[64].

---

mente para describir la acción que debe tener el preámbulo de la ley (véase la nota siguiente). Cf. KL. SCHÖPSDAU, *Nomoi...*, págs. 288 ss.

[60] Cf. *infra*, 664b, 665c, 670c-671a; VI 773d-e; X 903a-b, para el encantamiento como instrumento utilizado para conducir a los ciudadanos a la conducta correcta.

[61] 653b.

[62] 655a-b.

[63] 656d-657a.

[64] Cf. *supra*, 656d, 657b-c.

AT.—Excelente, Clinias. Pero si creíste que dije lo que tú dices como si sucediera ahora, no me asombraría si hubiera hecho y sufrido eso por no haber expresado claramente lo que pienso. En efecto, quizá expuse algunas cosas que quiero que sucedan respecto de la música de modo que te pareciera decir eso. No es en absoluto placentero, aunque a veces es necesario, criticar cosas imposibles de mejorar y muy adelantadas en su equivocación. Pero puesto que tú
d también estás de acuerdo en eso, veamos, ¿afirmas que esto se da más entre vosotros y éstos que entre los otros griegos?

CL.—Sin duda.

AT.—¿Y qué sucedería si entre los otros también fuera de esa manera? ¿Acaso no diríamos que las cosas serían mejores así que si suceden como suceden ahora?

CL.—Sería mucho mejor, pienso, si fueran como son entre éstos y entre nosotros y todavía más si sucedieran como acabas de decir que deben suceder.

AT.—Venga, pongámonos ahora de acuerdo. ¿No son
e las cosas que se afirman entre vosotros en la educación en su conjunto y en la música en particular las siguientes? Obligáis a los poetas a decir que el hombe bueno, por ser prudente y justo es bienaventurado y feliz, ya sea grande y fuerte o pequeño y débil, tenga o no riquezas. Pero que aunque sea más rico que Ciniras[65] y Midas[66], si es injusto, es

---

[65] Ciniras era un rey sacerdote legendario de Chipre (cf. *Ilíada* XI 20), que tenía fama de ser especialmente hermoso y rico. También se lo celebraba como inventor y creador de cultura.

[66] Midas, rey mítico de Frigia que representaba el poder y la riqueza, originariamente también la sabiduría, aunque luego se convirtió en el paradigma de la necedad humana, ya que su pasión por el oro le trajo la desgracia. Midas había conseguido de Dioniso el don de convertir en oro todo lo que tocara, de modo que no pudo comer ni beber. El texto es una paráfrasis de TIRTEO, frag. 12, 6 BERGK (= 9, 6 DIEHL = 9, 6 GENTILI-PRATO = 12, 6 WEST).

infeliz y vive miserablemente. También afirma vuestro poeta, si dice correctamente, *no podría recordar ni celebrar a un hombre* que no hiciera y poseyera todas las cosas llamadas bellas con justicia *y*, sobre todo, por ser tal, *asaltara* 661a
a pie firme cuerpo a cuerpo a los enemigos[67], mientras que si es injusto ojalá no osara *ver la carnicería sangrienta*[68] ni venciera *en la carrera a Bóreas*[69] *el tracio*[70] ni nunca llegara a alcanzar ningún otro de los llamados bienes[71]. Pues aquellos que el vulgo llama bienes, no llevan correctamente dicho nombre. Pues se dice que el más importante es la salud; el segundo, la belleza física; el tercero, la riqueza, y un sinnúmero de otras cosas se denominan bienes, en especial, b
tener una vista y un oído agudos, así como, en general, que sus sentidos perciban bien, además, el hacer lo que se quiera con poderes tiránicos, y la cumbre de toda felicidad, el volverse inmortal lo más rápidamente posible, poseyendo todas estas cosas. Pero vosotros y también yo, creo, sostenemos que todas estas cosas son las mejores posesiones para los hombres justos y piadosos, pero todas son pésimas para los injustos, comenzando por la salud, y, sobre todo, el ver, el c
escuchar y percibir y, en general, el vivir, si es inmortal todo el tiempo y se poseen los así llamados bienes, excepto la justicia y la virtud completa, es un mal grandísimo y el me-

[67] TIRTEO, frag. 12, 12 BERGK (= 9, 12 DIEHL = 9, 12 GENTILI-PRATO = 12, 12 WEST).

[68] TIRTEO, frag. 12, 11 BERGK (= 9, 11 DIEHL = 9, 11 GENTILI-PRATO = 12, 11 WEST). Cf. I 629e.

[69] Bóreas, viento del NE. Su país de origen podía ser Tracia, Escitia o el Cáucaso. Se lo consideraba el rey de los vientos, de una gran fuerza y frío. Traía nieve y oscuridad. También era considerado símbolo de la rapidez.

[70] TIRTEO, frag. 12, 4 BERGK (= 9, 4 DIEHL = 9, 4 GENTILI-PRATO = 12, 4 WEST).

[71] Cf. *República* III 392a-b.

nor que un hombre semejante sobreviva la menor cantidad de tiempo. Convenceréis y obligaréis, creo, a decir lo que digo a vuestros poetas, y además, a que enseñen así a vuestros jóvenes, poniéndolo en los tiempos de danza y en los tonos de música adecuados. ¿O no? Mirad. En efecto, yo
d digo claramente que los así llamados males son bienes para los injustos, pero para los justos, males, y que los bienes, son para los buenos realmente bienes, pero para los malos, males. Lo que preguntaba, pues, ¿acaso existe acuerdo entre vosotros y yo, o no?

CL.—Para mí, hasta un cierto punto, estamos claramente de acuerdo en algunas cosas, pero en otras, en absoluto.

AT.—¿Acaso no os convenzo de que el que posee salud, riqueza y poder tiránico absolutamente —y, además, os
e añado una fuerza y una valentía imponentes acompañadas de inmortalidad— y al que no le han sucedido ninguno de los así llamados males, sino que tiene en sí sólo injusticia e insolencia, que el que vive así no llega a ser feliz sino claramente infeliz?

CL.—Has dado en el clavo.

AT.—Sea. ¿Qué argumentos debo[72] usar, entonces, después de esto? Porque, ciertamente, ¿no os parece que el
662*a* hombre fuerte, bello, rico y que hiciera durante toda su vida lo que deseara, si fuera injusto e insolente, necesariamente tendría una vida vergonzosa? ¿Podríais estar de acuerdo al menos en que es vergonzosa?

CL.—Totalmente de acuerdo.

---

[72] Tomando el *hēmâs* como un plural mayestático. La respuesta de Clinias ha sido irónica —como no podía ser de otra manera— y el ateniense trata de encontrar un argumento para lograr el acuerdo. Como muestra lo que sigue no se trata de *what must be our next step?* (así erróneamente E. B. ENGLAND, *Laws...*, I, pág. 299), sino de ver qué nuevos argumentos pueden encontrarse en defensa de la posición del ateniense.

AT.—¿Y qué pasa con «mala»?

CL.—Eso ya no es lo mismo.

AT.—¿Y qué pasa con «no placentera e inconveniente para él»?

CL.—¿Y cómo podríamos concederte todavía esto?

AT.—¿Preguntas cómo? Si un dios, amigos, así parece, b
nos pusiera de acuerdo, ya que ahora casi cantamos músicas distintas[73]. Pues a mí, por cierto, esto me parece tan necesario que, amigo Clinias, ni siquiera es tan claro que Creta sea una isla. Si yo fuera legislador, intentaría obligar a los poetas y a todos los habitantes de la ciudad a hablar de esta forma, e impondría casi el castigo máximo si alguien en el país dijera que hay algunos hombres que, aunque malos, viven con placer[74] o que lo que es útil y provechoso es una c
cosa y lo justo otra, y también convencería a mis ciudadanos de que sostuvieran muchas otras afirmaciones diferentes de las que hacen ahora los cretenses y los lacedemonios, como parece, y me imagino que también, quizás, los demás seres humanos. ¡Venga pues!, ¡por Zeus y por Apolo!, gente magnífica, si les preguntáramos a estos mismos dioses que os han dado vuestras leyes[75]: «¿Es la vida más justa la más placentera, o hay dos vidas, de las que una es la más pla- d
centera y la otra la más justa?». Si dijeran que dos, les plantearíamos, quizá, una nueva pregunta, si realmente quisiéramos interrogarlos correctamente, «¿Quiénes debemos decir que son más felices, los que viven la vida más justa o

[73] Juego de palabras intraducible entre *symphōnía*, que tiene un valor musical ('sonido conjunto', 'acorde') del que se derivan los otros significados como 'acuerdo' y *apâidō* ('cantar diferente', 'desafinar', 'estar en desacuerdo'). En el término *symphōnía* hay también una referencia a la coincidencia entre costumbre y raciocinio que constituye la virtud; cf. *supra*, 653b-c.

[74] Cf. *República* III 392b.

[75] Cf. I 624a.

los que viven la más placentera?». Si nos dijeran que los que viven la más placentera, su discurso sería realmente absurdo. Pero no quiero que se ponga tal cosa en boca de los
e dioses, sino que prefiero que se haga con nuestros padres y legisladores. Demos por hecho que se ha preguntado lo que dije antes al padre y legislador y supongamos que éste ha dicho que el que vive la vida más placentera es el más feliz. A continuación yo le diría: «Padre, ¿no es que quieres que yo viva de la manera más feliz?, sin embargo no dejas nunca de exhortarme a que viva de la manera más justa». En efecto, el que está dispuesto de esta manera, sea legislador o padre, se mostraría, creo, absurdamente incapaz de hablar de manera coherente consigo mismo. Pero si, otra vez, proclamara que la vida más justa es la más feliz, cualquiera que
663*a* escuchara inquiriría por qué la ley alaba lo que en ella hay de más fuerte que el placer como algo bueno y bello. Pues ¿qué bien obtendría el justo separado del placer? ¡Venga!, la fama y la alabanza de los hombres y los dioses ¿acaso son un bien y algo hermoso, aunque no placentero, pero la mala fama, lo contrario?[76]. En absoluto, querido legislador, diremos. ¿Acaso el no cometer injusticia a nadie ni el sufrir injusticia de nadie, aunque no placentero, es un bien o algo bello, mientras que lo contrario es placentero, pero vergonzoso y malo?

CL.—¿Y cómo lo serían?

AT.—Entonces, el discurso que no separa lo placentero
b y lo justo, como tampoco lo bueno y lo bello es creíble al menos, si no otra cosa, para el que quiere vivir la vida piadosa y justa, de modo que para el legislador el más vergonzoso y el más contrario de los discursos es el que no afirma que estas cosas son así. Pues nadie querría dejarse conven-

[76] Cf. *República* X 612d-e; 613b, e y también SOLÓN, frag. 13, 9-13 BERGK (= 1, 9-13 DIEHL = GENTILI-PRATO = 13, 9-13 WEST).

cer de hacer aquello de lo que no se sigue más la alegría que el dolor. Lo que se ve desde lejos produce, prácticamente a todos, una visión turbia[77] y sobre todo a los niños, si el legislador no llega a imponer la opinión contraria, quitándole las tinieblas, y no llega a convencer de una manera u otra *c*
con costumbres, alabanzas y razonamientos de que las cosas justas e injustas son como dibujos sombreados[78], que dan la ilusión de profundidad, y que las injustas son las que se oponen manifiestamente a la opinión del justo, aunque, observadas desde la perspectiva del injusto y malo parezcan placenteras y, las menos placenteras, las justas; pero desde la del justo son totalmente contrarias para cualquiera en ambos casos[79].

CL.—Es obvio.

AT.—¿En cuanto a la verdad, cuál de los dos juicios diremos que es más poderoso? ¿Acaso el del alma peor o el de la mejor?

---

[77] La palabra utilizada *skotodinía* significa también 'vértigo, mareo' y Platón la usa para indicar el mareo que produce una percepción y los juicios infundados que de ella surgen (cf. *Teeteto* 155c-d).

[78] Se trata de una técnica inventada por el ateniense Apolodoro a mediados del siglo V a. C., que consistía en producir en la pintura efectos ilusionistas que se basaban en la distancia del observador. Parecería que era algo similar al claroscuro que intentaba provocar la impresión de tridimensionalidad a través del contraste entre luz y sombras; KL. SCHÖPSDAU, *Nomoi...*, pág. 303. Para las diferentes técnicas existentes y la posición de Platón respecto de la pintura, cf. E. KEULS, «Plato on painting», *American Journal of Philology* 95 (1974), 100-127. N. DEMAND, «Plato and the painters», *Phoenix* 29 (1975), 1-20, ve un cambio en la actitud de Platón hacia la pintura, sobre todo en relación con su posición hacia la técnica pictórica destinada a crear efectos visuales que dieran la ilusión de tridimensionalidad. Sobre la valoración negativa del arte plástico en la educación, cf. M. AISSEN-CREWETT, «Paideia und bildende Kunst», *Rheinisches Museum* 132 (1989), 266-279, especialmente págs. 267-274.

[79] Cf. *República* IX 586b-c.

d CL.—Necesariamente, supongo, el de la mejor.

AT.—Necesariamente, por tanto, la vida injusta no sólo es más vergonzosa y más fea, sino también realmente menos placentera que la vida justa y piadosa.

CL.—Por lo menos según el presente argumento, así parece, amigos.

AT.—Un legislador de algún valor, por pequeño que sea, incluso si no hubiera sido esto tal como ahora nos ha persuadido el argumento que es, si se hubiera atrevido a decir alguna otra mentira a los jóvenes por su bien, ¿es posible
e que hubiera dicho una mentira más provechosa que ésta y que fuera más eficaz para que todos actúen justamente, no por coacción, sino por propia voluntad?[80].

CL.—La verdad es bella, extranjero, y firme; mas en verdad no parece que sea fácil de hacer creer.

AT.—Sea. ¿El cuento fabuloso del sidonio[81] es fácil de creer, aunque es tan increíble, y otros innumerables relatos?

CL.—¿Cuáles?

AT.—Que una vez de unos dientes que habían sido plantados nacieron hoplitas[82]. Un legislador tiene precisa-

---

[80] El tema de la mentira provechosa ha sido ampliamente tratado en las interpretaciones de la segunda mitad de este siglo a raíz del libro de K. POPPER, *The open society and its enemies* (= *La sociedad abierta y sus enemigos),* I, The spell of Plato, Londres, 5.ª edición, 1966. Aparece también en *República* II 382c-d; III 389b, 414b-c. No obstante, en este pasaje, el ateniense deja convenientemente sentado que él considera verdadero este argumento.

[81] Alusión a Cadmo, el fundador de Tebas.

[82] Cadmo, que había sido enviado por su padre Agenor en busca de su hermana Europa, raptada por Zeus, vaga en compañía de su madre por diferentes regiones y permanece en Tracia hasta la muerte de ella. Un oráculo de Apolo lo envía a fundar una ciudad en Beocia. Llega al lugar que será la futura Tebas, donde mata al dragón sagrado y, por consejo de Atenea, siembra sus dientes en la tierra. De los dientes crecen soldados

mente aquí un gran ejemplo de persuasión en aquello en lo que alguien puede tratar eventualmente de persuadir a las almas jóvenes, de modo que él sólo debe observar y descu- 664a
brir de qué tendría que convencer a la ciudad para hacer el mayor bien y encontrar todos los medios para ello: de qué manera la comunidad entera se expresaría en eso todo lo unitariamente que fuera posible a lo largo de toda su existencia, en canciones, cuentos y discursos. Pero si os parece que se debe actuar de una forma diferente a ésta, nada nos impide mostrar nuestro desacuerdo con el argumento en esto.

CL.—No me parece que ninguno de nosotros dos pueda b
nunca poner esto en cuestión.

AT.—Por consiguiente, me correspondería decir lo que sigue. Sostengo, pues, que todos los coros, que son tres[83], deben encantar las almas aún jóvenes y tiernas de los niños, contando todas las cosas hermosas que hemos referido y que todavía podríamos referir, pero de las que lo principal sea lo siguiente: cuando digamos que los dioses afirman que la vida más placentera y la mejor son la misma, diremos también la verdad más absoluta y convenceremos más a los c
que debemos convencer que si hablamos de otra manera.

CL.—Es imposible no estar de acuerdo con lo que dices.

AT.—En primer lugar, lo más correcto sería que el coro infantil de las Musas[84] entrara primero en escena para cantar estas cosas con toda seriedad y a toda la ciudad; en segundo

---

armados que luchan entre sí, de los que quedan finalmente sólo cinco, que serán los ancestros de los tebanos.

[83] Por primera vez se mencionan tres coros. PLUTARCO (*Vidas paralelas, Licurgo* 21, 3, 104B; *Moralia, Instituciones lacedemonias* 15, 238A-B; cf. ATENEO, XV 678C) informa de que los espartanos tenían tres coros, de ancianos, de hombres y de jóvenes.

[84] El coro infantil era en honor a las Musas probablemente por la importancia que éstas tenían en la educación de los jóvenes.

término, el de los de hasta treinta años, invocando al Peán[85] como testigo de la verdad de lo que se afirma y rogándole
d que, con su persuasión, se muestre propicio para con los jóvenes. También es necesario que canten, en tercer lugar, los que han superado los treinta años hasta los sesenta. Pero a los que han pasado esta edad —dado que ya no son capaces de soportar el esfuerzo que exige el canto[86]— debemos dejarlos como narradores, divinamente inspirados, de leyendas acerca de los mismos caracteres típicos.

CL.—Pero, extranjero, ¿a qué te refieres con este tercer coro?, pues no comprendemos con toda claridad lo que quieres decir acerca de él.

AT.—Sin embargo, es por él que expusimos prácticamente la mayoría de los argumentos anteriores.

e CL.—Todavía no nos damos cuenta. Intenta expresarte con mayor claridad aún.

AT.—Dijimos, si lo tenemos presente, al comienzo de este tema[87] que la naturaleza de todos los jóvenes, al ser fogosa, no sería capaz de tener en calma ni su cuerpo ni la voz, sino que hablaría siempre de manera desordenada y estaría dando brincos, y que ninguno de los otros animales percibiría el orden de estos dos, pero que la naturaleza del ser humano sería la única que tiene esa capacidad. El nombre del orden del movimiento sería ritmo, al de la voz,
665a cuando se mezclan lo agudo y lo grave de ella, se le aplica-

---

[85] Peán era originalmente un dios que curaba las enfermedades. Luego se convirtió en epíteto de otros dioses que asumieron esa característica, como Asclepio y, en especial, Apolo. Es probable que el coro aquí mencionado entonara un peán, e. d. una canción en honor a Apolo que invocaba al dios.

[86] El canto en los coros exigía, por un lado, la realización de ejercicios para la voz que iban unidos a períodos de ayuno y, por otro lado, agilidad y resistencia para las danzas.

[87] 653d-e.

ría el nombre de armonía, mientras que la denominación de ambas unidas sería danza coral. Decíamos que los dioses, apiadándose de nosotros, nos dieron a Apolo y las Musas como compañeros y jefes de nuestras danzas, y además mencionamos un tercero, si recordamos, Dioniso.

CL.—¿Cómo no vamos a recordarlo?

AT.—Pues bien, hemos mencionado el coro de Apolo y el de las Musas[88], es necesario que se hable del tercer coro *b* restante, el de Dioniso.

CL.—¿Cómo pues? Habla. Pues podría llegar a ser algo muy extraño, al menos para el que lo escucha de improviso, un coro de Dioniso de ancianos, si han de bailar y cantar en coro los que tienen más de treinta y cincuenta años llegando hasta los sesenta.

AT.—Tienes toda la razón, ¿sabes? Creo, en verdad, que se necesita desarrollar una argumentación para ver cómo, si esto sucede así, sucedería de manera razonable[89].

CL.—Por cierto.

AT.—¿Estamos de acuerdo en lo anterior?[90].

CL.—¿En qué? *c*

AT.—En que todo hombre y todo niño, todo libre y todo esclavo, toda mujer y todo varón y hasta toda la ciudad no cese nunca de encantarse a sí misma con las cosas que tenemos referidas, continuamente cambiadas para que tengan también una gran variación, de modo que los que cantan no se harten de los himnos y encuentren placer[91].

[88] 664c-d.

[89] Juego de palabras intraducible entre *lógos* ('argumento', 'palabra', 'razón', etc.) y *eúlogos* ('razonable').

[90] 664a-c.

[91] La presencia de extranjeros y esclavos en los coros y su participación activa en el culto son una innovación respecto de la práctica normal entre los griegos. En Atenas, los que no eran ciudadanos estaban exclui-

Cl.—Pero ¿cómo no iba uno a no estar de acuerdo en que es necesario actuar así?

d At.—¿Dónde lo mejor de nuestra ciudad, porque es por edad y también inteligencia lo más fiable entre los habitantes de la ciudad, cantando estas cosas produciría los mayores y más bellos bienes? ¿O hemos de dejar de lado por pura insensatez lo que sería el más poderoso de los cantos más bellos y más útiles?

Cl.—Pero es que es imposible dejarlo, al menos lo dicho ahora.

At.—¿Cómo estaría bien esto? Considerad si es de la manera siguiente.

Cl.—¿Cómo?

At.—Todo el que llega a viejo, está lleno de dudas res-
e pecto del canto, y también se alegra menos de hacer tal cosa, y si hubiera necesidad, se avergonzaría más; cuanto más viejo y más prudente sea, tanto más. ¿No es así, acaso?

Cl.—Así es, en efecto.

At.—En consecuencia, se avergonzaría todavía más de cantar de pie en el teatro y para todo tipo de gente. Y si como los coros que compiten por la victoria, obligaran a tal gente a cantar estas cosas, con la voz entrenada, delgados y en ayunas[92], ¿lo harían, supongo, totalmente con desgana, cantando sin placer y con vergüenza?

---

dos de los coros, con excepción de las fiestas leneas. Kl. Schöpsdau, *Nomoi...*, pág. 310.

[92] Se conocen ejercicios de elocución propios de los actores, cantores y oradores que solían realizarse al amanecer en ayunas y se apoyaban con una dieta especial que debía ser estrictamente observada. Debían prestar especial atención al tiempo y abstenerse de mantener relaciones sexuales. Cf. J. Schmidt, «Phonaskoi», *RE*, XX, cols. 522-526; U. Klein, «Phonaskoi», *KlP*, IV, col. 808.

CL.—No cabe duda de que lo que dices es de toda necesidad. 666a

AT.—¿Cómo pues los convenceremos de que estén bien dispuestos hacia las canciones? ¿No legislaremos, primero, que los niños no prueben en absoluto el vino hasta los dieciocho años, enseñándoles que no hay que llevar fuego sobre fuego al cuerpo y al alma[93], antes de ponerse a afrontar los trabajos, porque deben tomar precauciones contra el estado frenético de los jóvenes; luego, que gocen medidamente del vino, hasta los treinta años, aunque el joven debe b abstenerse totalmente de la embriaguez y de la abundancia de vino, y cuando entre en los cuarenta, tras haberse alimentado bien en las comidas en común, que invoque a los otros dioses, y en especial que convoque a Dioniso al misterio y al mismo tiempo juego de los más ancianos, que él regaló a los hombres como remedio auxiliar contra la decrepitud de la vejez, para que rejuvenezcamos y, de la mayor dureza, el carácter del alma se vuelva más blando por el ol- c vido de nuestro desánimo, como se vuelve el hierro cuando es colocado en el fuego, y sea así más dúctil?[94]. En primer lugar, todo el que haya sido puesto en ese estado, ¿acaso no estaría más dispuesto a cantar, porque se avergüenza menos,

[93] Cf. *supra*, 664e.

[94] La idea de que los jóvenes poseen una naturaleza fogosa, mientras que los viejos son fríos se encuentra también en la medicina griega. Según algunas fuentes, el niño se compone de humedad y calor, el joven de calor y sequedad, el hombre es seco y cálido, mientras que el anciano es frío y húmedo. Cf. HIPÓCRATES, *De la naturaleza del hombre* 12 = VI 643-644 LITTRÉ; *Aforismos* 1, 14 = IV 466, 8 LITTRÉ; *Del régimen de vida* 1, 33 = VI 510, 24 LITTRÉ. Véase KL. SCHÖPSDAU, *Nomoi...*, pág. 309, que presenta también más fuentes y otras teorías semejantes. Acerca de la acción del vino en el cuerpo y el alma, cf. *Timeo* 60a; P. BOYANCÉ, «Platon et le vin», *Bulletin de l'Association Guillaume Budé* IV (Lettres d'Humanité) 10 (1951), 13 s.

si bien no ante muchos, ante un número reducido, no ante extraños, sino ante conocidos, y, lo que dijimos a menudo[95], a encantar?

CL.—Y mucho.

AT.—Por consiguiente, este método para inducirlos a
d participar del canto no sería en absoluto vergonzoso.

CL.—En absoluto.

AT.—¿Qué letra[96] entonarán estos varones o qué música[97] cantarán? ¿Está claro, al menos, que necesitan una que les sea apropiada?

CL.—Sí.

AT.—¿Cuál, pues, sería apropiada para hombres divinos?, ¿acaso, quizá, la de los coros?

CL.—Nosotros, en todo caso, extranjero, y éstos no podríamos entonar otra canción que no fuera la que aprendimos en los coros cuando nos habituamos a cantar.

AT.—Es razonable; pues no os habéis familiarizado
e realmente con la canción más hermosa. En efecto, tenéis un orden político de campamento, impropio de los que viven en ciudades. Vuestros jóvenes andan en grupos buscando

---

[95] 659e, 664b, 665c.

[96] Tomando *phōnḗ* en el sentido de 'frase', 'dicho' (LS, *s.v.* III) y como haciendo alusión al contenido en oposición a la música. Se trata de determinar no sólo el género, sino también el contenido concreto dentro del género.

[97] Contrariamente a lo que sostienen T. J. SAUNDERS, *Notes...*, págs. 9 s., A. B. HENTSCHKE, *Politik und Philosophie...*, págs. 220 ss. y KL. SCHÖPSDAU, *Plato, Werke...*, I, pág 117, nota 45, entre otros, no hay que entender aquí la filosofía por las razones que alega el mismo KL. SCHÖPSDAU, *Nomoi...*, págs. 316 s. A ellas habría que agregar una no menos importante: los miembros del coro de Dioniso no son idénticos a los miembros de la junta nocturna, ni por edad ni por naturaleza. El coro de Dioniso está abierto a *todos* los ciudadanos entre 30 y 60 años. Este simple hecho anula todas las especulaciones infundadas acerca de su naturaleza filosófica.

alimento, como potros que pacen en manadas[98]. Ninguno de vosotros tomó el suyo[99], arrancándolo de entre sus compañeros, aunque se encabrite y se enfurezca, le pone su palafrenero particular, lo educa almohazándolo y domándolo y le da todo lo necesario para la educación de los niños, por lo que no sólo sería un buen soldado, sino también uno que puede administrar a un conjunto de ciudadanos y a una ciudad, el que dijimos al principio que era más guerrero que los 667a
guerreros de Tirteo[100], porque honra la valentía no como primera posesión de la virtud, sino como cuarta siempre y en todo lugar, no sólo para los individuos, sino también para la ciudad entera.

CL.—No entiendo, extranjero, cómo otra vez intentas denigrar a nuestros legisladores[101].

AT.—No hago eso, buen hombre, con esa intención, si es que realmente lo hago. Pero marchemos, por favor, allí adonde nos lleve el argumento. En efecto, si tenemos una música más bella que la de los coros y la que se hace en los espectáculos públicos, intentemos dársela a esos que deci- b
mos que se avergüenzan de esta última, si bien intentan participar de la que es la más bella.

CL.—Sí

---

[98] *Agélē* (= 'manada') era el término que se aplicaba en Creta a los grupos en los que los jóvenes se entrenaban. En Esparta se utilizaban también los términos *bouá* e *íla;* cf. D. A. MACDOWELL, *Spartan law...*, págs. 54 s. No es improbable que aquí haya una alusión irónica a las instituciones educativas de Esparta y Creta (cf. I 633b-c). Cf. G. R. MORROW, *Plato's Cretan city...*, págs. 52 s. El mismo Platón utiliza la palabra *agéle* para designar los niños de 3 a 6 años (VII 794a).

[99] Aquí es probable que con KL. SCHÖPSDAU, *Nomoi...*, pág. 316, haya que ver una crítica al sistema de educación colectivo de Esparta y Creta que arrancaba a los niños de su casa.

[100] I 630a-b.

[101] Cf. I 630d, 635a-b.

AT.—¿No es entonces necesario, en primer lugar, que, para todo aquello a lo que sigue un cierto deleite se dé, o bien que sea eso sólo lo esencial en él, o que lo sea una cierta corrección o, en tercer lugar, un beneficio?[102]. Por ejemplo, sostengo que a la comida y la bebida y a la alimentación en general sigue el deleite que podríamos deno-
c minar placer. Afirmo, además, que esa corrección y utilidad, lo que denominamos en cada caso lo saludable de los alimentos administrados, eso mismo es en ellos también lo más correcto.

CL.—Sin duda.

AT.—Y, además, que el deleite, el placer, es concomitante del aprendizaje, mientras que la verdad es la que produce la corrección y el beneficio así como el estar bien o el estar mal[103].

CL.—Es así.

AT.—¿Pero qué pasa con todas las artes que son imitativas porque producen objetos que se asemejan a otros? ¿En
d caso de que hagan que surja un placer concomitante, cuando se produce, no sería lo más justo denominarlo su deleite?

CL.—Sí.

AT.—Mientras que la igualdad en cantidad y en calidad produciría primero, hablando en general, la corrección de tales semejanzas, pero no el placer.

CL.—Bien dicho.

AT.—¿Entonces, con el criterio del placer se podría juzgar correctamente sólo aquello que, cuando se realiza, no
e produce ni un beneficio, ni una verdad, ni una semejanza, ni, por cierto, tampoco daño, sino que surgiría sólo por eso mismo que acompaña a los otros, por el deleite, al que uno

[102] Cf. *Gorgias* 474d-475a.
[103] Cf. *República* IX 582a-583a y *Filebo* 51e-52a.

denominaría de la manera más hermosa placer, cuando ninguna de aquellas cosas se sigue de él?

CL.—Te refieres a un placer inofensivo únicamente.

AT.—Sí, y digo que el mismo es juego cuando ni daña ni beneficia en nada serio ni digno de mención.

CL.—Tienes toda la razón.

AT.—¿Acaso no sostendríamos que, a partir de lo que acabamos de decir, lo menos conveniente es juzgar por medio del placer y de la opinión no verdadera cualquier imita- 668a
ción —y, especialmente, cualquier igualdad, pues si le parece a uno o si alguien se deleita con algo, jamás lo igual sería igual o lo proporcionado, proporcionado— sino sobre todo por lo verdadero y por ninguna otra cosa en absoluto?

CL.—Totalmente.

AT.—¿No afirmamos pues que al menos la música en su totalidad es un arte de copia e imitación?[104].

CL.—En efecto.

AT.—En absoluto, por tanto, cuando alguien sostiene que la música se juzga con el criterio del placer, hay que aceptar esa afirmación y en absoluto hay que buscar esa b
música como si fuera seria, incluso si existiera alguna en algún lugar, sino aquella que tiene la semejanza con la copia[105] de lo bello.

CL.—Muy cierto.

AT.—Y los que buscan el canto y la música más bellos deben buscar, así parece, no la que es placentera, sino la que es correcta. Pues la corrección de la imitación se daba, así

---

[104] Cf. *República* X 596a-597d para las artes imitativas.

[105] En este discutidísimo pasaje *mímema* tiene su sentido habitual del resultado de la imitación, copia, tal como demostraré extensamente en otro lugar.

decíamos[106], si se reproducía lo imitado en cuanto y tal cual era posible.

CL.—Sí.

AT.—Además, en lo que respecta a la música, cualquiera estaría de acuerdo en que todas sus composiciones son
c imitación y copia. Y en esto, al menos, ¿acaso no estarían de acuerdo todos, poetas, oyentes y actores?

CL.—Lo estarían y mucho.

AT.—Es necesario que el que no se vaya a equivocar en ello conozca lo que es cada una de las composiciones, pues si no conoce su naturaleza, qué propósito tiene y de qué es realmente imagen, difícilmente discernirá la corrección de su propósito o, en general, su error.

CL.—Difícilmente, ¿pero cómo no?

d AT.—Pero el que no reconoce lo que es correcto, ¿podría ser acaso capaz de distinguir alguna vez lo que está bien o mal? Mas no hablo de manera totalmente clara, aunque quizás de la forma siguiente lo podría expresar con mayor claridad.

CL.—¿Cómo?

AT.—Hay innumerables copias en el ámbito del sentido de la vista, ¿no es cierto?

CL.—Sí.

AT.—¿Qué sucedería, pues, si uno también desconociera en ellas lo que es cada uno de los cuerpos imitados? ¿Acaso reconocería lo que en ellos está correctamente hecho? Me refiero, por ejemplo, a los números y a la coloca-
e ción de cada una de las partes del cuerpo, si tiene, de qué magnitud son los primeros y qué partes, colocadas junto a cuáles, reciben el orden conveniente —y también, por cierto, los colores y las posturas—, o a reconocer que todas es-

[106] 667d.

tas cosas están hechas en desorden[107]. ¿Acaso os parece que alguien podría distinguir claramente esto si desconociera totalmente lo que es el animal imitado?

CL.—¿Y cómo podría ser eso posible?

AT.—¿Y qué sucedería si supiéramos que lo pintado o modelado es un ser humano y que recibió por el arte todas 669a sus partes, colores y formas? ¿Acaso sería necesario que el que ya conoce estas cosas también esté preparado para conocer si es bello o, si no lo es, en qué sentido carecería de belleza?

CL.—Pero extranjero, prácticamente todos nosotros habríamos reconocido los elementos bellos de las imágenes pintadas.

AT.—Dices muy bien. ¿No necesita entonces el que va a ser un juez prudente de una imagen, en pintura, en música y en general, tener estas tres cosas, en primer lugar conocer lo que es cualquiera de las imágenes, luego, que se encuentra b correctamente ejecutada por palabras, melodías y tiempo de danza, luego, lo tercero, que está bien?

CL.—Así lo parece al menos.

AT.—Bien, entonces, no debemos dejar de decir en qué sentido es difícil la música. Pues dado que se habla de ella más que de las restantes representaciones es la que más cuidado exige de todas. En efecto, si uno se equivocara, no sólo provocaría enormes daños, puesto que se aficionaría a c

[107] La traducción sigue la interpretación de E. B. ENGLAND, *Laws...*, I, págs. 323 s.; cf. G. MÜLLER, *Aufbau...*, pág. 60. El cuerpo es un conjunto de partes, compuesta cada una de diferentes números. Por ello, las dos preguntas principales son: a) el tamaño de los diferentes números de las distintas partes, b) la colocación relativa de cada una de ellas. Una concepción similar parece encontrarse en el fragmento de POLICLETO, DK 40B2. Cf. para una consideración de las diferentes posiciones KL. SCHÖPSDAU, *Nomoi...*, págs. 325 s., que no se interna en el problema de la significación de *arithmoùs*.

los malos caracteres, sino que también el error sería extremadamente difícil de percibir porque los poetas son peores poetas que las Musas[108]. Pues aquéllas no se equivocarían hasta el punto de componer un poema con palabras de hombre y atribuirle la escala cromática y la melodía de mujeres[109], y, tampoco, al componer una melodía y posturas de danza de hombres libres, acordarlas con tiempos de esclavos y serviles[110], ni, si toman como base de la composición tiempos y postura propias de hombres libres, atribuirles la melodía o la palabra contraria a los tiempos, o, por último, nunca combinarían sonidos de fieras, de hombres, de ins-
d trumentos y ruidos en general en una misma composición, como si quisieran imitar una cosa única. Contrariamente, los poetas humanos que entretejen absolutamente tales aspectos y los confunden de manera irracional, darían un motivo de burla a los hombres a los que Orfeo[111] dice que les tocó en

[108] Cf. *República* III 401d.

[109] Compárense las determinaciones legales tomadas para evitar esta confusión en VII 802d-e. La diferenciación de los tonos en masculinos y femeninos se encuentra atestiguada en el caso de Damón, teórico de la música presocrático (DK 37B7).

[110] Según *República* III 400b (= DK 37B9) Damón distinguía entre ritmos de libres y de esclavos.

[111] Uno de los inventores, quizás el más importante, de la música. Nacido en las Piéridas en Tracia, al NE del monte Olimpo, según la leyenda. Su música encantaba a todos los que la oían, no sólo seres humanos, sino también animales y plantas e, incluso, las fuerzas naturales. Se lo solía representar cantando con un instrumento de cuerda (cítara, lira o *forminga).* También fue el primer poeta e inventor de los metros que se creían más antiguos: los hexámetros dactílicos o versos heroicos. La leyenda lo hace participar de las aventuras de los argonautas, pero la historia principal es quizás el relato del descenso a los infiernos en busca de su amada Eurídice, a la que pierde definitivamente por volver su vista hacia ella, contra lo que le había sido mandado, cuando ya se encontra-

suerte la hora del gozo[112]. En efecto, ellos ven que todas estas cosas están confundidas y que los poetas, además, desgarran el tiempo y las posturas de danza de la melodía, e porque ponen en verso textos solos, pero también, componen melodías y movimientos rítmicos del cuerpo sin palabras, con acompañamiento de solos de cítara y de flauta, en los que es muy difícil saber lo que pretenden el ritmo y la armonía hechos sin letra y a cuál de las imitaciones[113] dignas de mención se asemejan. Pero hay que suponer que tal cosa, al menos, está toda llena de una gran rusticidad, en la medida en que les agrada tanto la rapidez y suavidad del ritmo y la voz de las bestias como para utilizar la música de flauta y de cítara en todo, menos como acompañamiento de 670a
la danza y el canto. Sin embargo, el resultado de la utilización de cada instrumento como solista solo podría llegar ser un cierto virtuosismo enteramente contrario al arte[114]. Hasta aquí el argumento sobre este tema. Pero nosotros, al menos, no decimos que los que de nosotros tienen ya treinta años y los que están más allá de los cincuenta no deben usar a las Musas, sino que deben. Ahora bien, me parece, a partir de esto, que la conversación ya quiere indicarnos que los de cincuenta años a los que les corresponde eventualmente b
cantar deben tener una educación superior a la de los miembros de los coros. Pues deben tener una buena percepción de los tiempos de danza y de las combinaciones tonales y co-

---

ban en el camino de regreso del más allá. PLATÓN lo menciona en *Ion* 533c como rapsoda.

[112] El ateniense hace aquí referencia a una parte del frag. 11 KERN («A cuantos llegaron a la pubertad, les tocó en suerte la hora del gozo»). Mientras que en Orfeo la referencia era probablemente al placer sexual, aquí se trata de aquellos que poseen la capacidad de juzgar mencionados en 660a-b.

[113] Cf. *supra,* nota 105 al libro II.

[114] Cf. III 700a-701b; VII 812d-e; *República* III 398c-399d.

nocerlos. ¿O cómo alguien llegará a reconocer la corrección de las canciones, a aquel al que corresponde o no corresponde el modo dorio[115] y el ritmo que el poeta unió a él, correctamente o no?

CL.—Es evidente que de ninguna manera.

AT.—Si una gran multitud cree que conoce suficientemente lo que está bien temperado y posee un buen ritmo y lo que no porque ha sido entrenada para cantar acompañando a la flauta y a marchar guardando el paso, es ridícula, ya
c que no piensan que hacen eso sin saber lo que hacen. Mas el hecho es que toda canción que posea lo adecuado es correcta, mientras que la que tenga lo inadecuado es errónea.

CL.—Eso es de toda necesidad.

AT.—¿Y qué sucede con el que ni siquiera conoce lo que tiene? ¿Acaso reconocerá en cualquier sentido lo que dijimos, que está correctamente compuesta?

CL.—¿Y por qué medio?

AT.—Ahora descubrimos otra vez[116], así parece, que nuestros aedos, a los que estamos invitando y obligando a cantar en cierta forma por su propia voluntad, casi necesa-
d riamente tienen que poseer una educación hasta el punto de que cada uno sea capaz de acompañar en los pasos de los tiempos de danza y en las notas de las melodías, para que, tras observar las escalas y los tiempos, sean capaces de elegir lo adecuado que convenga cantar a los de esa edad e índole y, por medio del canto, disfruten en ese momento de

[115] El grupo central de tetracordios dobles (octavas = de mi a mi) a partir del cual se deducían los seis dobles tetracordios restantes que constituían el sistema tonal de la música griega. En la *República* (III 399 a) se aceptan sólo el modo dorio y el frigio de los siete existentes. El primero para representar los caracteres valientes, el segundo los prudentes o temperados.

[116] Cf. *supra*, 668b.

placeres inofensivos[117] y se conviertan en guías de los más *e*
jóvenes para que sientan el afecto adecuado hacia los caracteres buenos. Si se hubieran educado hasta ese punto, tendrían una educación superior a la que se le da a la multitud e incluso a la de los mismos poetas. En efecto, no hay ninguna necesidad de que el poeta conozca lo tercero, si la imitación es bella o no, pero es casi una necesidad que domine la armonía y el ritmo, mientras que para éstos son los tres necesarios por la elección de lo más bello y de lo segundo o nunca llegarán a ser encantadores[118] capaces de ha- *671a*
cer que los jóvenes amen la virtud. El argumento ha hecho en lo posible lo que pretendió al principio, mostrar que nuestra ayuda al coro de Dioniso tenía razón de ser[119]. Veamos si sucedió así. Siempre pasa que, a medida que avanza la bebida, una reunión semejante se hace por necesidad más y más ruidosa, lo que supusimos al comienzo que *b*
debía de suceder con las que hoy en día tienen lugar[120].

CL.—Necesariamente.

AT.—Cada uno se hace más ligero y está alegre y lleno de franqueza y no escucha en tal situación a sus vecinos, porque juzga que se ha vuelto un idóneo gobernante de sí mismo y de los demás[121].

CL.—En efecto.

AT.—¿No decíamos que, cuando sucede tal cosa, las almas de los bebedores encendidas, como una especie de hierro, se hacen más blandas y más jóvenes de manera que se vuelven más dúctiles para el que puede y sabe educar y *c*

---

[117] Cf. *supra,* 667e.

[118] Cf. *supra,* 659d-e.

[119] Cf. I 636e-641d, 665b.

[120] Cf. I 640c.

[121] Cf. I 645d-646a, 649a-b.

moldear, como cuando eran jóvenes?[122]. El modelador es, como entonces, el buen legislador, de quien deben ser las leyes de las bebidas en común[123] que puedan lograr que aquél, que se volvió esperanzado, osado y más desvergonzado de lo debido, porque no quiere guardar el orden ni el turno correspondiente de silencio, conversación, bebida y
d música, desee hacer todo lo contrario y, con ayuda de la justicia, que sean capaces de enviar al bellísimo temor a atacar la fea osadía invasora, temor divino al que hemos llamado pudor y vergüenza[124].

CL.—Así es.

AT.—Los guardianes de estas leyes y los que colaboran con ellos son los generales imperturbables y sobrios de los no sobrios[125]. Combatir la embriaguez separado de éstos es más difícil que combatir a los enemigos sin jefes imperturbables. El que no pueda querer obedecerles a éstos y a los
e guías de Dioniso, los que tienen más de sesenta años, debe sufrir una vergüenza igual o mayor que los que desobedecen a los jefes de Ares[126].

CL.—Correctamente.

AT.—En consecuencia, si se diera una embriaguez semejante y un juego de esas características, unos bebedores en común de tal índole, una vez alcanzado el provecho de la reunión, ¿no se separarían acaso también más amigos que
672*a* antes[127], no como ahora, enemigos, porque se habrían en-

---

[122] Cf. *supra*, 666b-c.

[123] Hay testimonio de la existencia de *sympósia* en la Academia y en el Liceo que estaban regulados por las así llamadas leyes de la bebida. Cf. KL. SCHÖPSDAU, *Nomoi...*, pág. 339.

[124] Cf. I 647a-b.

[125] Cf. I 640 c-d.

[126] Dios de la guerra.

[127] Cf. I 640c-d.

contrado según las leyes y las habrían obedecido durante toda la reunión, mientras los sobrios dirigían a los no sobrios?

CL.—Correcto, si realmente fuera dicha reunión tal como la describes ahora.

AT.—Por tanto, del regalo de Dioniso no digamos en tono crítico que es *malo para la ciudad e indigno de ser aceptado*, a secas[128]. En efecto, uno podría alegar todavía más si siguiera exponiendo, aunque existen reparos para decirle a la mayoría el mayor bien que regala, porque los hombres suponen y entienden mal lo que se dice. *b*

CL.—¿Qué?

AT.—Corre un relato que es al mismo tiempo una leyenda de origen incierto: que este dios fue despojado de su entendimiento por su madrastra Hera[129], por lo que se vengó introduciendo las bacantes[130] y todas las danzas frenéticas. Por ello, también nos ha regalado el vino, precisamente para eso. Yo dejo que digan tales cosas los que piensan que es seguro decirlas acerca de los dioses, por mi parte sólo sé *c* que ningún ser vivo nace teniendo tanta inteligencia como le corresponde tener cuando muera. En ese tiempo en el que todavía no posee la inteligencia propia, está completamente loco y grita de manera desordenada, y tan pronto como puede ponerse de pie, se lo pasa también dando brincos sin or-

[128] Alusión a la reacción de Megilo en I 636e-637b.

[129] Cf. EURÍPIDES, *Cíclope* 3-4; EUFORIO, frag. 14 POWELL; APOLODORO, *Biblioteca* III 5, 1. Según la leyenda, Hera estaba celosa de la relación adúltera entre Zeus y Sémele y, por ello, enloqueció al hijo de ambos, Dioniso. Cf. P. BOYANCÉ, «Platon...», págs. 6 s.

[130] Adoradoras de Dioniso que formaban parte de su cortejo danzando en estado de éxtasis.

den. Recordemos que dijimos que éstos eran los comienzos de la música y de la gimnasia[131].

CL.—Lo recordamos, en efecto.

AT.—¿No recordamos también que decíamos que la
d percepción del ritmo y la armonía nos había permitido el comienzo de la música y la gimnasia a nosotros, los seres humanos[132], mientras que los causantes del ritmo y de la armonía habían sido Apolo, las Musas y Dioniso[133]?

CL.—¿Cómo no?

AT.—Y lo mismo respecto del vino. Mientras que el relato de los demás dice, así parece, que lo dio para vengarse en los hombres, para que enloquezcamos, el que hemos relatado ahora sostiene que se entregó como un remedio para lo contrario, para que el alma adquiera pudor, y el cuerpo, salud y fuerza.

CL.—Extranjero, has recordado muy bien el relato.

e AT.—Queda tratado hasta la mitad el tema de la danza. La mitad restante la concluiremos o la dejaremos, según eventualmente os parezca.

CL.—¿A cuáles te refieres y de qué manera divides cada una de las mitades?

AT.—Para nosotros, la danza coral en su conjunto era la educación completa, de ésta una parte consistía en los tiempos y la combinación de tonos, la parte de la voz[134].

CL.—Sí.

---

[131] Cf. *supra,* 653d-654a y 664e.

[132] Cf. *supra,* notas 17 y 18.

[133] Cf. *supra,* 653c-d y 664e-665a. La traducción toma como sujeto no a *tèn archèn taútēn,* sino a *tèn... aísthēsin,* porque de lo contrario, se caería en contradicción con 654a y 673d; cf. KL. SCHÖPSDAU, *Plato, Werke...,* I, pág. 438, nota 71; *Nomoi...,* pág. 343.

[134] 654b.

AT.—El movimiento del cuerpo tenía un ritmo común al movimiento de la voz, pero la postura era algo propio, mientras que allí el movimiento de la voz tenía la melodía. 673*a*

CL.—Muy cierto.

AT.—Pues bien, a la parte de la voz que llega hasta el alma para la educación de su virtud la denominamos, a falta de un término mejor, música[135].

CL.—Por el contrario, esa denominación fue correcta.

AT.—La parte del cuerpo es lo que dijimos que es una danza de los que están en la edad del juego. Si tal movimiento llega hasta alcanzar la virtud del cuerpo, propongo llamar gimnasia a la conducción con arte de éste hasta tal estado.

CL.—Totalmente correcto.

AT.—Respecto de la parte de la música, a la que hace *b* un momento hacíamos referencia cuando decíamos que habíamos descrito casi la mitad de la danza coral y que su tratamiento estaba terminado, volvería a insistir en ello ahora. Consideremos la otra mitad, o ¿cómo y de qué forma debemos proceder?

CL.—Buen amigo, dado que hablas con cretenses y lacedemonios, si hemos hablado de la música y nos queda la gimnasia, ¿qué crees que te ha de contestar cualquiera de nosotros dos a esa pregunta?

AT.—Yo al menos diría que tú casi la has contestado al hacerme esa clara pregunta, y entiendo que, aunque es una *c* pregunta, ésta en realidad no es sólo una respuesta, como dije, sino también una orden de tratar el tema de la gimnasia.

CL.—Supones perfectamente y procede así.

---

[135] Cf. *República* III 401d.

AT.—He de proceder. Y no es en absoluto difícil hablaros, al menos a vosotros, de cosas que os son conocidas a ambos, pues en este arte tenéis más experiencia que en aquél.

CL.—Se me ocurre que dices la verdad.

AT.—Por tanto, el comienzo de este juego es que todo
d ser animado acostumbra naturalmente a saltar, mientras que el ser humano, así decíamos[136], al percibir el ritmo hizo nacer y engendró la danza. Cuando la melodía recordó al ritmo y lo despertó, ambos, uniéndose, dieron a luz el juego de la danza coral.

CL.—Sin duda.

AT.—Una parte de eso, decimos, ya la hemos tratado, la otra intentaremos exponerla a continuación[137].

CL.—En efecto.

AT.—Añadamos el colofón al uso de la embriaguez, si
e os parece a vosotros dos.

CL.—¿A cuál te refieres?

AT.—Si una ciudad llega a utilizar seriamente, con leyes y orden, la institución recién mencionada, como si se practicara para alcanzar la templanza, y, de la misma manera y por la misma razón, no evitara los otros placeres, porque urde esta institución para dominarlos, deben utilizarse todas estas prácticas de esta forma. Pero si, como en un juego, llega a ser posible incluso que beba el que quisiere, cuando lo quisiere y con quienes quisiere mientras practica cual-
674a quier otro tipo de costumbres, no votaría que esa ciudad o ese hombre deban utilizar alguna vez la embriaguez, sino que todavía más que a la abstinencia de los cretenses y lacedemonios me sumaría a la costumbre de los cartagineses,

---

[136] 653d-654a, 664e-665a, 672c-d.

[137] El tema aquí propuesto vuelve a retomarse sólo en VII 795d.

que nunca nadie en campaña pruebe esta bebida, sino que durante todo el tiempo tomen agua[138] y, además, que en la ciudad ninguna esclava ni ningún esclavo la pruebe jamás, ni los magistrados durante el año en que ejercen su función, ni los timoneles, ni los jueces, mientras estén en actividad, *b* deben probar ni una gota de vino, ni el que quiera acudir a ningún consejo digno de alguna mención para dar su opinión, ni en absoluto ningún día, si no es por ejercicio corporal o por enfermedades, ni tampoco de noche cuando un hombre o una mujer tengan la intención de engendrar niños[139]. Y también podrían decirse otras muchas ocasiones en las que es correcto que los que poseen inteligencia y ley[140] no tomen vino. En consecuencia, de acuerdo con este *c* razonamiento, ninguna ciudad necesitaría muchas vides y se podrían ordenar otros cultivos y todo el régimen de vida y, en especial el concerniente al vino, debería llegar a ser el más medido y el más pequeño de todos. Éste, extranjeros, si también os parece a vosotros sea nuestro colofón al argumento dicho acerca del vino.

CL.—Muy bien, también a nosotros nos parece así.

---

[138] No hay aquí una contradicción con la costumbre de los cartagineses mencionada en I 637d, si con E. B. ENGLAND, *Laws...*, I, pág. 340, se supone que esta ley tenía vigencia sólo en campaña. Evidentemente, la ley de los cartagineses es sólo la primera, el resto es un añadido platónico. Cf. T. J. SAUNDERS, *Notes...*, págs. 11 s.; KL. SCHÖPSDAU, *Nomoi...*, págs. 347-348.

[139] Véase la prohibición a los novios de ingerir vino el día de la boda en VI 775b-e.

[140] Juego de palabras intraducible entre *noûs* ('inteligencia', 'razón', 'intelecto') y *nómos* ('ley', 'costumbre') que alude a la derivación platónica de la ley de la razón; cf. IV 713e-714a; G. MÜLLER, *Aufbau...*, pág. 75; F. L. LISI, *Einheit...*, págs. 75-98.

LIBRO III

LOS PRINCIPIOS CONSTITUTIVOS DEL ESTADO

Sinopsis

676a-686b: Consideración diacrónica del estado.

- 676a-e: Tema: Estudio del surgimiento y transformación de los estados.
- 677a-680e: Destrucción periódica de la civilización y renacimiento de la cultura.
- 680e-682e: Surgimiento de las ciudades y de la legislación. Aparición de las guerras. Guerra de Troya.
- 682e-686b: Fundación de los estados dorios.

686b-701c: Consideración estructural de formas de estado históricamente representativas de los principios constitucionales.

- 686b-693c: Causas del fracaso de la confederación doria.
  - 686b-691d: Principios de la organización estatal.
  - 691d-693c: Esparta: Limitación del poder.
- 693c-701c: Los principios de la organización estatal: autoridad (principio monárquico) y libertad (principio democrático).

694a-698a: Persia: ejemplo de principio monárquico. Degeneración: abuso de poder.

698a-701c: Atenas: ejemplo de principio democrático. Degeneración: anarquía.

701c-702b: Sumario de los tres primeros libros. Finalidad de la legislación: libertad, amistad y razón.

702b-e: Anuncio de la fundación de una colonia cretense. Proyecto de legislación según los principios enunciados.

AT.—Esto, entonces, es así. Pero ¿cuál diremos que fue el principio de la organización política? ¿No es acaso desde la siguiente perspectiva desde la que se la comprendería de la manera más fácil y mejor? 676a

CL.—¿Desde cuál?

AT.—Desde donde hay que contemplar siempre el progreso de las sociedades que se da al mismo tiempo hacia la virtud y hacia el vicio[1].

CL.—¿Y de dónde dices?

AT.—Creo que desde la infinidad de la extensión del tiempo y de los cambios que se produjeron en él. b

CL.—¿Cómo dices?

AT.—Veamos, ¿crees que es fácil captar la cantidad de tiempo que transcurrió desde que hay ciudades y hombres que se organizan políticamente?

CL.—No es fácil en absoluto.

AT.—¿Pero al menos estarás de acuerdo en que sería algo infinito e inconmensurable?

CL.—No cabe duda de que eso como mínimo.

AT.—¿Acaso, pues, no han surgido en ese tiempo decenas de miles de ciudades unas tras otras, y, según el mismo cálculo numérico, no menos han desaparecido? ¿Han teni- c

---

[1] Según K. REINHARDT, «Hekataios von Abdera und Demokrit», *Hermes* 47 (1912), 492-513, el apartado que aquí comienza hasta 682c tiene como fuente una obra de Demócrito.

do, además, todo tipo de órdenes políticos muchas veces en cada lugar?, ¿y unas veces han nacido ciudades de mayor tamaño de otras más pequeñas, mientras que otras más pequeñas de más grandes, así como peores de mejores, y mejores de peores?

CL.—Necesariamente.

AT.—Intentemos captar, si pudiéramos, la causa de su cambio, pues probablemente, quizá, podría mostrarnos el primer surgimiento y transformación de los sistemas políticos.

CL.—Bien hablas y debemos esforzarnos, tú al exponernos lo que piensas de ellas y nosotros al atenderte.

677*a* AT.—¿Acaso creéis que las antiguas historias tienen algo de verdad?

CL.—¿Cuáles?

AT.—Las que dicen que hubo muchas destrucciones de hombres por cataclismos, enfermedades y otras múltiples desgracias, de las que sobrevivió sólo un pequeño número de seres humanos [2].

CL.—Para todo el mundo eso tiene mucha verosimilitud.

AT.—Veamos pues. Pensemos en una sola de las muchas, en esa que una vez tuvo lugar a causa del cataclismo [3].

---

[2] Cf. *Político* 270c-d; *Timeo* 22c-23a; *Critias* 109d-110a, 111a-b, 112a. Sobre la teoría del origen de la civilización en el libro III, cf. F. L. LISI, *Einheit*..., págs. 311-315; KL. SCHÖPSDAU, *Nomoi*..., págs. 354-358, confunde la perspectiva del libro absolutizando el comienzo de la civilización y su consideración de las diferentes interpretaciones deja de lado bibliografía fundamental.

[3] El ateniense se está refiriendo, probablemente, a la historia del diluvio de Deucalión y Pirra, con el que Zeus castigó a la raza de hierro. Sólo se salvaron el hijo de Prometeo, Deucalión, y su mujer, Pirra, que obtuvieron la gracia de Zeus de volver a dar origen al género humano a partir de los huesos de su madre (e. d. las piedras que, arrojadas por el hombro, daban lugar a los varones, las que arrojaba Deucalión, y a las mujeres, las que arrojaba Pirra). KL. SCHÖPSDAU, *Nomoi*..., pág. 360.

CL.—¿Qué debemos pensar acerca de ella?

AT.—Que los que entonces escaparon de la destrucción serían, si no me equivoco, unos pastores montañeses, pequeñas ascuas de la raza humana, salvadas, en algún lugar, en las cimas de las montañas. b

CL.—Evidente.

AT.—Además, es necesario, me parece, que gente semejante careciera de experiencia no sólo en las otras artes, sino también en las tramas que urden unos contra otros los que viven en las ciudades para hacer ganancias, imponerse y para todas las otras maldades que conciben para dañarse mutuamente.

CL.—Es probable, en efecto.

AT.—¿Suponemos pues que las ciudades de las llanuras y las habitadas junto al mar fueron totalmente destruidas en ese tiempo? c

CL.—Supongamos.

AT.—¿Diremos entonces que desaparecieron todas las herramientas y aun que si había algún descubrimiento serio relacionado con el arte político o con alguna otra pericia, todo eso se debilitó en ese entonces? ¿Pues, cómo, querido amigo, si esas cosas hubieran permanecido durante todo el tiempo tal como están organizadas actualmente, podría haberse descubierto alguna vez algo nuevo?

CL.—Esto implica que[4] los de aquel entonces no tuvieron noticia de esas cosas durante diez mil veces diez mil años y que han transcurrido mil años desde que han surgido, o dos veces tantos años. Unas se le revelaron a Dédalo[5], d

---

[4] La traducción acepta el texto de J. BURNET, *Platonis...*, y sobreentiende una elipsis de *estí* con *toûto* refiriéndose a la afirmación hecha por el ateniense.

[5] Héroe patrón de los artesanos atenienses de la estirpe de Erecteo, primer rey de Atenas. Héroe fundador de la arquitectura. Dédalo había

otras a Orfeo[6], otras a Palamedes[7], la música a Marsias[8] y a Olimpo[9], la lira a Anfíone[10] y muchísimas otras a otros, las que surgieron, por decir así, ayer y antes de ayer.

---

despeñado de la Acrópolis a su sobrino Talos, inventor de la sierra, por envidia. Huyó a Creta, donde inventó el lugar para realizar las danzas corales para Ariadne, la hija de Minos, y construyó una vaca de madera para que la mujer del rey pudiera mantener relaciones sexuales con un toro. También construyó un laberinto para Minos, que lo encerró en él. Dédalo construyó entonces alas de cera, hilos y plumas y huyó por el aire junto con su hijo Ícaro. Platón menciona también que inventó estatuas vivientes *(Eutifrón* 11c, *Menón* 97d) y como escultor de estatuas aparece en *Ion* 533a.

[6] Cf. nota 111 en el libro II.

[7] Héroe de Nauplia que compite como inventor con Prometeo, Orfeo, Cadmo y Dédalo. Su inventiva era proverbial. Se le atribuye la invención de las letras, del chaquete, de las medidas y los pesos, de las señales con fuego, etc. Desenmascara a Odiseo que fingía estar loco para no ir a la guerra de Troya, arrojándole a Telémaco delante del arado. Odiseo y Diomedes lo atacan luego, cuando se encontraba pescando. En la *República* (VII 522d) aparece como inventor del número y en *Fedro* (261d) como representante de la oratoria sofística.

[8] Representado en unas ocasiones como sileno y en otras como sátiro, fue el inventor de la flauta doble. Aceptó competir con Apolo con la condición de que el vencedor podría hacer lo que quisiera con el vencido. Apolo vence uniendo su voz a la música de su cítara, algo que no puede realizar Marsia con su flauta. El dios lo cuelga de un árbol y lo desuella vivo. Según las versiones, de la sangre de Marsias o de las lágrimas de los sátiros y ninfas que presenciaban la escena nace el río Marsias. PLATÓN lo menciona como maestro de Olimpo en el *Simposio* (215c).

[9] Músico legendario cuya contribución consistió en la incorporación de elementos provenientes del Asia Menor en la música griega. Por lo tanto, se le atribuye la incorporación de la flauta dulce *(aulós)* que anteriormente se había utilizado muy poco. Su invención de los aires musicales correspondientes para flauta logra que esta música se popularice como la citarodia. También se lo considera el inventor de la llamada enarmónica antigua.

[10] Hijo de Zeus y Antíope, hermano gemelo de Ceto, con el que construye el muro de Tebas. Ambos hermanos representaban los dos ti-

AT.—Está muy bien, Clinias, que dejaras de lado al amigo, el que nació justamente ayer.

CL.—¿No te refieres a Epiménides[11]?

AT.—Sí, a él. Porque, con su ingenio, el vuestro superó *e*
en mucho a todos, amigo, lo que Hesíodo anunció antiguamente con su palabra, aquél lo cumplió con su acción, como decís vosotros[12].

CL.—Lo decimos, es cierto.

AT.—¿No debemos decir que, cuando se produjo la destrucción, tal era la situación de los asuntos humanos: una inmensa soledad temible, una gran cantidad de tierra pródiga, mermados los restantes animales, quedaban algunas reses y, si por casualidad había sobrevivido alguna raza de cabras, éstas también eran escasas para que sus pastores vi- *678a*
vieran de ellas?

CL.—Sin duda.

AT.—De la ciudad, de la forma de organización política y de la legislación, cuyo argumento ahora se nos ha hecho presente, ¿creemos que, hablando a grandes rasgos, existía algún recuerdo en absoluto?

---

pos ideales de vida: Ceto la activa y práctica, mientras que Anfíone la teórica y contemplativa. Anfíone era considerado el inventor de la lira y también de la música en general, en especial de la armonía lidia y de las canciones acompañadas de lira. Ya en la Antigüedad se los consideraba personajes paralelos a los Dioscuros.

[11] Cf. *supra,* I 642d, nota 106.

[12] Probablemente alude a los versos 40-41 de *Los trabajos y los días* de HESÍODO, que con su referencia a la malva y el gamón habrían puesto a Epiménides en la vía del descubrimiento de un alimento de malva y gamón *(álimos trophḗ)* que combatía el hambre. En el ámbito de la medicina, los tubérculos del gamón se utilizaban como base de importantes remedios para enfermedades cutáneas, mientras que el mucílago de la malva es apreciado por sus cualidades medicinales. Cf. PLUTARCO, *Moralia, El banquete de los siete sabios* 14, 157D-E; KL. SCHÖPSDAU, *Nomoi...,* págs. 363 s.

Cl.—En absoluto.

At.—¿Entonces no surgió de aquellos grupos, que estaban dispuestos de esa manera, todo lo que hoy existe, ciudades y sistemas políticos, artes y leyes, así como mucha maldad, pero también mucha virtud?

Cl.—¿Cómo dices?

b At.—¿Pensamos acaso, querido amigo, que los hombres de entonces, al desconocer las muchas cosas bellas que albergan las urbes y las muchas cosas contrarias, llegaron a ser perfectos respecto de la virtud o del vicio?

Cl.—Muy bien dicho; entendemos a qué te refieres.

At.—¿Cuando pasó el tiempo y se multiplicó nuestra raza, no avanzó todo hacia la situación actual?

Cl.—Muy cierto.

At.—No súbitamente, como es probable, sino poco a poco, durante muchísimo tiempo.

c Cl.—Es muy probable que sucediera así.

At.—Todos tenían todavía miedo en el cuerpo, creo, como para bajar de las alturas al llano.

Cl.—Sí.

At.—¿No se alegraban al verse, por el pequeño número de los que vivían en aquella época y porque prácticamente todos los medios de transporte para viajar por tierra o por mar se habían casi extinguido, así como las artes necesarias para construirlos? No era para nada posible, creo, que tuvieran contacto entre sí. El hierro, el bronce y todos los metales
d habían desaparecido confundidos en el lodo, de modo que carecían totalmente de medios para extraerlos, y el talado de árboles era escaso. Supongo que si se había conservado alguna herramienta en las montañas, éstas, rápidamente gastadas, desaparecían y otras no iban a poder producirse antes de que llegara nuevamente a los hombres el arte de los metales.

CL.—¿Cómo podrían?

AT.—¿Cuántas generaciones más tarde creemos que sucedió eso?

CL.—Es evidente que muchísimas. *e*

AT.—¿En aquel entonces, durante ese período y aún más, no deben de haber permanecido desaparecidas también las artes que necesitan el hierro, el bronce y todas esas cosas?

CL.—Sí.

AT.—Y, además, en aquel tiempo también había desaparecido la rebelión junto con la guerra por muchas razones.

CL.—¿Cuáles?

AT.—En primer lugar, a causa de la soledad, se apreciaban y tenían una buena disposición entre sí; luego, no tenían que luchar por la alimentación, pues, salvo quizás para al- 679*a*
gunos al principio no escaseaba el ganado del que vivían fundamentalmente en aquel entonces. En consecuencia, en absoluto necesitaban leche ni carne y, además, por medio de la caza obtenían una alimentación que no era ni mala ni poca. También tenían abundancia de vestimenta, lecho, habitación y recipientes resistentes al fuego y no resistentes a él. Pues las artesanías que producen por modelación[13] y las relacionadas con el tejido y el trenzado[14] no necesitan para nada el hierro. Un dios concedió que estas dos artes prove- *b*
yeran a los hombres de todo eso, para que cada vez que los

[13] Referencia a la alfarería.

[14] En el texto existe una paronomasia que no se puede reproducir en castellano entre *plastikaì* («artesanías que producen por modelación», en la traducción) y *plektikaì* («las relacionadas con el tejido y el trenzado», en la traducción).

hombres cayeran en una carencia tal[15], el género humano pudiera tener un reflorecimiento y un progreso. Por eso, no eran muy pobres y, al no estar coaccionados por la pobreza, no surgían discordias entre ellos. Nunca llegarían a ser ricos los que carecieran de oro y plata, situación que entonces se daba entre aquéllos. En la comunidad en la que no habitan la riqueza ni la pobreza, pueden darse caracteres nobilísi-
c mos, pues no nacen en ella la insolencia ni la injusticia, así como tampoco los celos y las envidias. Por eso y por la ya mencionada simpleza, eran buenos. Por ser simples, creían que era la pura verdad lo que escuchaban que era bello o feo, y obedecían. Nadie poseía conocimiento como para sospechar la mentira, como ahora, sino que creían que era verdad lo que se decía de los dioses y de los hombres y llevaban una vida de acuerdo con esas máximas. Por tanto, eran absolutamente tal como los acabamos de describir.

d CL.—Bien, a mí, al menos, y a éste también nos parece que fue así.

AT.—¿No debemos decir entonces que las muchas generaciones, que viven de esta manera, van a poseer menos conocimientos prácticos e incluso van a ser más ignorantes en las otras artes que los que habían nacido antes del cataclismo y que los hombres actuales y, especialmente, en las relacionadas con la guerra, las que ahora se practican en tierra firme y en el mar y cuantas se dan sólo en el interior de la ciudad, las llamadas procesos judiciales y sediciones, que
e urden de obra y de palabra todos los medios para que los ciudadanos se perjudiquen unos a otros y se cometan injusticias, ya que eran más simples y más valientes y también

[15] La carencia se refiere a la desaparición del hierro y los metales y no a la destrucción periódica.

más prudentes y más justos en todo? Ya hemos explicado la causa de esto.

CL.—Tienes razón.

AT.—Quede esto establecido y digamos todo lo que se sigue para comprender cuál llegó a ser la necesidad de leyes 680a que tuvieron los de aquel entonces y quién era su legislador.

CL.—Bellas palabras, realmente.

AT.—¿No es verdad que aquéllos no necesitaban legisladores ni solía darse algo semejante en esa época? En efecto, los que nacieron en esa parte del período no poseían leyes escritas[16], sino que vivían regidos por las costumbres y las llamadas leyes patrias.

CL.—Es probable, en todo caso.

AT.—Éste ya es al menos un tipo de organización política.

CL.—¿Cuál?

AT.—Me parece que todos llaman a la forma de organi- b zación política existente en ese tiempo señorío, la que todavía existe en muchos lugares tanto entre griegos como entre bárbaros. Homero dice también que ella existía donde habitaban los cíclopes[17], cuando dice

[16] Contrariamente a la forma en que se suele interpretar este pasaje, creo que, a partir del contexto, es más correcto interpretar *grámmata* con el significado restringido de 'leyes escritas' y no como 'escritura', un significado que la palabra no tiene en griego, pero que se ha impuesto en la tradición de traducciones (R. G. BURY, *Laws...*, I, pág. 177: *art of writing)*.

[17] En la versión homérica, los cíclopes son un pueblo de gigantes caníbales que carece de civilización y habita en el extremo occidental del mundo. Tal como lo muestra la cita, viven sin leyes, cada uno con su familia, en grutas. En la región, se dan el cereal y la vid, pero ellos carecen de agricultura. Son criadores de ovejas y cabras y se consideran más fuertes que los dioses. Cf. *Odisea* II 19, IX 215.

No tienen asambleas para tomar decisiones ni leyes
sino que viven en las cumbres de altas montañas
en huecas grutas; cada uno da las leyes
c *a sus hijos y mujeres y no se preocupan unos de otros*[18].

CL.—Este poeta vuestro parece haber alcanzado una perfección de estilo. Nosotros también recitamos otras cosas de él muy bonitas, no muchas, sin embargo, pues los cretenses no recitamos demasiados poemas extranjeros.

ME.—Nosotros lo recitamos, por cierto, y nos parece superior a los poetas de ese género, aunque nunca describe *d* una forma de vida lacedemonia, sino más bien un cierto tipo jonio. Sin embargo, ahora parece servirle bien de testigo a tu exposición, puesto que, en su historia legendaria, refiere lo antiguo en ellos a su rusticidad.

AT.—Sí, le sirve de testigo, en efecto, y tomémoslo como informante de que tales formas de organización política se dan en alguna ocasión.

CL.—Bien.

AT.—¿Acaso, pues, no surgen a partir de estas formaciones, dispersas en asentamientos aislados y organizadas por linajes a causa de la escasez que produjeron las destruc- *e* ciones, en las que gobierna el elemento más anciano, porque del padre y la madre les ha venido la autoridad a los jefes, a los que los otros siguen, como pájaros, para formar una bandada, en la que son regidos por leyes paternas y están sometidos a la monarquía más justa de todas?

CL.—Absolutamente.

---

[18] *Odisea* IX 112-115. Cf. F. L. Lisi, «Homérico *thémis*», *Actas del VIII Congreso Español de Estudios Clásicos*, I, Madrid, 1994, pág. 157.

At.—Después, se reúnen en grupos más numerosos,
formando comunidades[19] de mayor tamaño[20] y las primeras
en las laderas de las montañas se dedican a la agricultura,
hacen unas vallas de piedras alrededor como defensas amu- 681a
ralladas contra las fieras y construyen una única gran casa[21]
común.

Cl.—Es probable que haya sucedido así.

At.—¿Y qué?, ¿no es acaso probable lo que sigue?

Cl.—¿Qué?

At.—Cuando estos asentamientos mayores crecen de
los menores y primeros, cada uno de los pequeños sigue
existiendo con su ordenamiento familiar, con el más anciano b
como jefe y con ciertas costumbres propias, por vivir los
unos separados de los otros: son diferentes las que tienen
acerca de los dioses y de sí mismos, porque otros son los
que los engendraron y criaron; más sosegadas las de los más
sosegados, y más impulsivas las de los más impulsivos, y,
como cada uno imprime así, siguiendo la costumbre, sus
concepciones en sus hijos y en los hijos de sus hijos, como

[19] La palabra *polis* no significa aquí ciudad o estado —dado que todavía no existía ninguno de los dos en sentido propiamente dicho—, sino el agrupamiento de gente que vive en común. Cf. LS, *s.v.* III.

[20] El ateniense hace referencia aquí al proceso conocido con el nombre de sinecismo, del cual el caso más conocido es el que dio lugar a la Atenas clásica y atribuido a Teseo, pero que era un proceso muy habitual en la Grecia clásica y que era común aún en los siglos v y iv, como el sinecismo de los Calcidios en Olinto en el 432 o el sinecismo de Teos y Lebedos ordenado por Antígono en el 303. Ciertamente, el proceso de reunión de dos o más aldeas en ciudades o de ciudades en una mayor fue mucho más variado que el descrito aquí por Platón (cf. G. Busolt, H. Swoboda, *Staatskunde...*, I, págs. 156-160; para el sinecismo en Esparta véase II, págs. 643 s.).

[21] El término casa es aquí utilizado en sentido metafórico por ciudad; E. B. England, *Laws...*, I, pág. 353.

decimos, llega con sus propias leyes[22] al asentamiento mayor.

CL.—En efecto.

c AT.—Además, es necesario que a cada uno lo satisfagan las leyes propias, pero menos las ajenas.

CL.—Así es.

AT.—Es como si hubiéramos pisado sin darnos cuenta el umbral de la legislación, tal como parece.

CL.—Totalmente.

AT.—Ahora bien, el paso siguiente es necesariamente que los que se han unido elijan en común a algunos de entre ellos para que, tras considerar las costumbres de todos, señalen claramente a los que guían y rigen los pueblos como
d si fueran reyes las que más les safisfacen para el uso de la comunidad y recomienden su adopción. Ellos se llamarán legisladores y tras poner a los jefes como gobernantes, instaurando una aristocracia a partir de los señoríos o incluso una monarquía, vivirán en este orden político cambiado.

CL.—Por cierto, podría haber sucedido así paso a paso.

AT.—En tercer lugar, mencionemos el surgimiento de una forma de sistema político en la que coinciden todas las especies y características de las organizaciones políticas y, al mismo tiempo, de las ciudades.

CL.—¿Cuál es?

e AT.—La que también mencionó Homero después de la segunda, cuando dice que la tercera surgió así:

Fundó Dardania,

creo que dice,

[22] Juego de palabras intraducible entre la palabra *éthos* ('costumbre') y *nómos* ('costumbre', 'ley').

cuando todavía la sagrada Ilión
no estaba habitada en la llanura, ciudad de hombres de voz
[articulada,
sino que aún poblaban las laderas del Ida de muchos ma-
[nantiales[23].

Pues dice estos versos y aquellos que dijo acerca de los 682*a*
Cíclopes[24]. Todos están expresados de alguna manera bajo inspiración divina y, por tanto, como sucedieron en realidad. Pues, por cierto, cuando eleva un himno de alabanza, el linaje de los poetas es realmente divino, porque está poseído por un dios, ya que con la ayuda de algunas Cárites[25] y Musas siempre trata muchas cosas de la forma en que realmente han sucedido[26].

CL.—Y mucho.

AT.—Avancemos en la leyenda que ahora se nos ha acercado, pues quizá nos podría indicar algo acerca de nuestro objeto de deliberación. ¿No lo creéis necesario?

CL.—Absolutamente. *b*

---

[23] Palabras que Eneas le dirije a Aquiles en la *Ilíada* (XX 216-218) y referidas a Dárdano, el fundador de su estirpe.

[24] 680b.

[25] Las Cárites (= Gracias) grupo de tres diosas que originariamente no tenían una función ni un número fijo, lo que las acercaba a los genios femeninos que actuaban en la naturaleza como las Ninfas, Musas, Horas y Agráulidas. Sus nombres áticos eran Auxo, Talo y Carpo. Su función principal era garantizar la fertilidad del suelo. Desde la época de Homero sufren una transformación que las convierte en representantes de la belleza corporal, para pasar luego a tener una importante función como protectoras del ámbito poético.

[26] La traducción de este pasaje sigue la interpretación de T. J. SAUNDERS, *Notes...*, págs. 13 s.

AT.—Bajaron, decimos, de las alturas a una llanura grande y hermosa y fundaron Troya, sobre una colina, no alta y con muchos ríos que descendían del Ida.

CL.—Se dice, en todo caso.

AT.—¿No creemos que esto tuvo lugar mucho tiempo después del diluvio?

CL.—¿Cómo no iba a suceder mucho tiempo después?

AT.—Bien, parece que entonces ya habían olvidado completamente la destrucción que acabamos de mencionar,
c cuando colocan una ciudad así cerca de numerosos ríos que bajan de las alturas, confiados en unas colinas no excesivamente altas.

CL.—Es evidente, por tanto, que un lapso muy grande los separaba de tal calamidad.

AT.—Otras muchas ciudades, creo, habitaban ya en las zonas bajas, mientras aumentaba el número de los seres humanos.

CL.—En efecto.

AT.—Por lo menos, supongo, las que hicieron una campaña por tierra contra ella, y quizás también por mar, pues ya todos utilizaban el mar sin temor.

d CL.—Así parece.

AT.—Tras permanecer unos diez años, los aqueos devastaron Troya.

CL.—Totalmente.

AT.—Seguramente entonces, en este tiempo, diez años, durante el que se sitió Troya, sucedieron muchos males en casa a cada uno de los sitiadores, relacionados con sediciones de los jóvenes, que no recibieron ni bien ni justamente a
e los guerreros cuando llegaron a sus ciudades y casas, sino que lo hicieron de manera que se produjeron muchísimas muertes, matanzas y exilios. Pero los que fueron expulsados retornaron con el nombre cambiado: se llamaban dorios en

lugar de aqueos porque el que reunió a los exiliados de entonces fue Dorieo[27]. En realidad, lacedemonios, en vuestras leyendas relatáis ya con lujo de detalles todo lo que sucedió desde entonces[28].

ME.—En efecto.

AT.—De donde habíamos partido al comienzo en nuestra conversación acerca de las leyes, tras caer en la música y las borracheras[29], hemos llegado ahora nuevamente a los mismos asuntos, como si nos guiara un dios, y nuestra conversación nos ofrece una especie de flanco por donde cogerla, pues llega al mismo asentamiento en Lacedemonia, 683*a*
del que vosotros decíais que está correctamente administrado, así como lo está Creta por leyes que son como hermanas[30]. Ahora bien, en el análisis de algunas formas de orden

[27] Se discute si se trata de un personaje o de un gentilicio. Según R. WEIL, *Archéologie...*, págs. 84 ss., se trata de Dorio, un hijo de Neoptolemo y Leonasa, una hija del heraclida Cleodeo. La versión que ofrece Platón en este y los siguientes pasajes difiere de las tradicionales que, de una u otra manera hacen a los dorios descendientes de la estirpe de Doro, hijo de Heleno y Orsis, nieto de Deucalión, y los heraclidas. Según la leyenda, Doro funda desde Ftía un imperio en le región de Dóride en la Grecia central, al NO de Delfos. De acuerdo con esta versión, los descendientes de Heracles deben huir del Peloponeso tras la muerte de su padre y refugiarse en Traquis y, más tarde, en Atenas. Sólo pueden regresar en la tercera generación (HESÍODO, *Catálogo de las mujeres*, fragmento 9 MERKELBACH; DIODORO, IV 56, 8-57, 6; PÍNDARO, *Pítica* 1, 62; 5, 72). La variación de la versión platónica consiste en identificar a los heraclidas con los que fueron expulsados de sus estados a la vuelta de la guerra de Troya y convertir a los dorios que regresaban en los hijos de los aqueos expulsados. Es probable que Platón esté siguiendo una tradición filoespartana como supone G. J. D. AALDERS, *Derde Boek...*, pág. 130. Cf. KL. SCHÖPSDAU, *Nomoi...*, págs. 375-378.

[28] Esta frase confirma la suposición hecha en la nota anterior de que Platón está utilizando fuentes espartanas para su descripción histórica.

[29] Libros I y II.

[30] I 636e-637a.

político y de asentamientos humanos hemos ganado tanto como lo siguiente con la digresión del discurso. Contemplamos la primera, la segunda y la tercera ciudad, que, en sus asentamientos, se sucedían, así creíamos, unas de otras durante una extensión inconmensurable de tiempo. Ahora llega esta cuarta ciudad, pero si queréis, un pueblo que se asentó una vez y ahora sigue habitando en ese lugar. Si, a
b partir de todo esto, podemos comprender en algo qué fue establecido correctamente y qué no y qué leyes conservan lo que se conserva y cuáles destruyen lo que se destruye y cuáles puestas en lugar de cuáles harían a una ciudad feliz, Megilo y Clinias, todo eso debemos exponerlo desde el principio otra vez, a menos que tengamos algo que objetar a los argumentos que se han presentado.

ME.—Si un dios, extranjero, nos prometiera que, en ca-
c so de que intentemos una segunda vez la consideración de la legislación, no escucharemos argumentaciones peores ni inferiores a las que acabamos de hacer, yo, al menos, querría recorrer un largo camino y me parecería que la presente jornada se hace corta, aunque es, si no me equivoco, el día en el que el dios se vuelve de su morada estival a la invernal[31].

AT.—Es necesario, así parece, considerar esto.

ME.—Sin lugar a dudas.

AT.—Traslademonos, entonces, con el pensamiento a aquella época cuando vuestros antepasados, Megilo, virtualmente sometieron a Lacedemonia, Argos, Mesene y los
d pueblos que estaban con ellos. Lo que sigue es, al menos tal como lo relata la leyenda, que, tras dividir el ejército en tres,

---

[31] Alusión al solsticio de verano, el día más largo y en el que transcurre el diálogo.

decidisteis fundar tres ciudades, Argos, Mesene, Lacedemonia.

ME.—En efecto.

AT.—Témeno[32] se convirtió en el rey de Argos; Cresfontes[33], de Mesene, y Procles y Eurístenes[34], de Lacedemonia.

ME.—Así es.

AT.—Y todos los de aquel entonces juraron que iban a acudir en ayuda de los reyes en caso de que alguien intentare destruir su monarquía. *e*

ME.—Por cierto.

AT.—¿Mas derroca acaso una monarquía..., más aún, por Zeus, derrocó algún gobierno alguna vez alguien que no fueran los gobernantes mismos? ¿O hace un momento, cuando nos tropezamos un poco antes con estos argumentos establecíamos[35] que era así, pero ahora se nos ha olvidado?

---

[32] Bisnieto de Hilo, hijo de Aristómaco, uno de los heraclidas, era el ancestro de los reyes de Argos y de Macedonia. Con sus hermanos Aristodemo y Cresfontes invadieron y sometieron el Peloponeso. Aristodemo muere en la campaña. En el sorteo de las regiones conquistadas que se realiza después de la victoria, Témeno recibe Argos, los hijos de Aristodemo —Procles y Eurístenes— Lacedemonia y Cresfontes Mesene. Al querer dejar como heredero a su yerno, sus hijos lo matan y expulsan a su cuñado.

[33] Cf. nota anterior. Héroe de Mesene que obtiene la ciudad por medio de una trampa en el sorteo, arrojando un terrón de tierra en la urna. Reina poco tiempo en Mesene porque Polifontes, otro heraclida, lo mata a él y a sus dos hijos y se casa con su viuda. El tercer hijo, salvado por su madre Merope, venga más tarde su asesinato.

[34] Procles y Eurístenes asumieron el poder en Esparta al alcanzar la mayoría de edad, tras la regencia de Teras. Crearon la constitución espartana y determinaron la localización de los asentamientos (HERÓDOTO, IV 147; PAUSANIAS, IV 34).

[35] La referencia más cercana a algo similar podría encontrarse en los acontecimientos posteriores a la guerra de Troya analizados un poco an-

ME.—¿Y cómo se nos habría de olvidar?

AT.—En consecuencia, ahora hemos de asegurar más ese punto, pues cuando nos tropezamos con los hechos realmente sucedidos, así parece, volvemos al mismo tema,
684a de modo que no investigaremos en abstracto, sino acerca de lo que pasó realmente. Pasó, por cierto, lo siguiente. De tres en tres las tres casas reales y sus respectivas ciudades realizaron juramentos mutuos según las leyes comunes que habían legislado para gobernar y ser gobernados; los unos, que no iban a aumentar la opresión de su autoridad en el transcurso del tiempo y de las generaciones; los otros, que si los gobernantes mantenían esto, ni ellos iban a tratar de derrocar nunca la monarquía, ni permitirían a otros que lo inten-
b taran, sino que los reyes iban a ayudar a los reyes y a los pueblos que sufrieran injusticia, y los pueblos a los pueblos y a los reyes que fueran injustamente tratados[36]. ¿No es así acaso?

---

tes (682d-e). De todas maneras, no es éste un tratamiento teórico, tal como parece suponerse en el párrafo que sigue. Un tema similar fue considerado en el primer libro (626c-627d), pero no se encuentra allí una referencia explícita a la autodestrucción del poder imperante. Aquí parecería haber una referencia intencional a la conversación de la *República* (VIII 545c-d). Cf. *supra,* Introducción, pág. 13, nota 24. Una interpretación semejante da A. DIÈS, «Plan...», pág. XX, nota 3. C. RITTER, *Gesetze*..., II, pág. 97, sostiene que esta conclusión puede extraerse de la discusión llevada a cabo en los libros I y II o bien de las referencias míticas a las disensiones existentes después de la guerra de Troya (682d-e; pág. 99). E. B. ENGLAND, *Laws*..., I, págs. 360 s., supone que se trata o bien de una referencia a una situación dramática previa al comienzo del diálogo o a un diálogo perdido. KL. SCHÖPSDAU, *Nomoi*..., págs. 386 ss., discute las diferentes interpretaciones.

[36] Se conoce la existencia de un intercambio de juramentos mensual en Esparta entre los éforos en nombre del pueblo y los reyes. Éstos juraban reinar respetando las leyes y aquéllos que si éstos cumplían su juramento no iban a atentar contra la monarquía (JENOFONTE, *La constitución*

ME.—Así es, por cierto.

AT.—Por tanto, ¿no era eso lo más importante para el establecimiento de las formas de organización política que se habían legislado en las tres ciudades, ya sea que los reyes hubieran hecho sus leyes o algunos otros?

ME.—¿Qué?

AT.—El que siempre las dos ciudades socorrieran a la una que desobedecía las leyes establecidas.

ME.—Evidentemente.

AT.—Y, sin embargo, la mayoría exige a los legislado- *c* res que den leyes que los pueblos y la mayoría vayan a admitir de buen grado, como si uno ordenara a los profesores de gimnasia o a los médicos que trataran y curaran los cuerpos que tienen a su cargo dando placer.

ME.—Realmente.

AT.—Mientras que, de hecho, a menudo hay que darse por contento si se pueden lograr cuerpos en buen estado físico y sanos sin un gran dolor.

ME.—No cabe duda.

AT.—Y también el siguiente factor, al menos, les faci- *d* litaba no poco a los hombres de aquel entonces la promulgación de las leyes.

ME.—¿Cuál?

AT.—Al ponerles en vigencia sus legisladores una cierta igualdad de la riqueza[37], no los afectó el mayor de los re-

---

de los lacedemonios XV 7; cf. G. BUSOLT, H. SWOBODA, *Staatskunde...*, II, pág. 677). Es probable que este juramento haya sido proyectado en el pasado mítico por la tradición espartana que aquí está utilizando Platón; KL. SCHÖPSDAU, *Nomoi...*, págs. 388 ss.

[37] Existía una tradición que afirmaba la existencia de una igualdad en la distribución de la riqueza en la sociedad espartana, especialmente en la distribución de la tierra.; cf. *infra,* V 736c; ISÓCRATES, *Panatenaico* (XII) 179; POLIBIO, VI 45, 3. Según la misma tradición, este hecho era la causa de la estabilidad del sistema político espartano; cf. ISÓCRATES, *Panate-*

proches, que, en otras muchas ciudades cuyas leyes están hechas de otra manera, se hace siempre que alguien intenta cambiar la propiedad de la tierra y condonar las deudas, porque ve que sin eso la igualdad nunca podría realizarse de manera satisfactoria[38]. Todos se resisten al legislador cuan-
e do intenta cambiar algo semejante, arguyendo que no debe cambiar lo que no puede cambiarse[39], y lo maldicen por querer imponer la redistribución de la tierra y la condonación de las deudas, de modo que cualquiera se encontraría en dificultades para saber qué hacer. Así, a los dorios también les fue posible repartir la tierra sin disputas, de manera correcta e irreprochable; no había grandes y antiguas deudas.

ME.—Es verdad.

AT.—Entonces, queridos amigos, ¿cómo es que marchó de tan mala manera su establecimiento y su legislación?

685a ME.—¿A qué te refieres y qué les criticas?

AT.—Que, de los tres asentamientos que tuvieron lugar, dos corrompieron rápidamente su organización política y sus leyes y quedó sólo una, la de vuestra ciudad.

ME.—No preguntas nada fácil.

AT.—No obstante, debemos eliminar la molestia del camino con la consideración y el examen minucioso de este
b punto, jugando un prudente juego de ancianos acerca de las leyes, como dijimos cuando comenzamos a marchar[40].

---

naico (XII) 259; P. OLIVA, *Sparta ...*, págs. 32-38; KL. SCHÖPSDAU, *Nomoi...*, págs. 391 ss.

[38] R. WEIL, *Archéologie...*, pág. 96, ve aquí una alusión a Solón.

[39] Se conoce un juramento de los jurados heliastas atenienses de la época de DEMÓSTENES (XXIV 149) por el que se comprometían a no aceptar la condonación de las deudas ni la redistribución de la tierra ni de las fincas.

[40] Los participios *skopoûntas* y *exetázontas* contienen la idea principal dependiente de *deî,* mientras que el infinitivo *dieltheîn* contiene la

ME.—Sí, y debemos hacer lo que dices.

AT.—¿Qué mejor indagación de las leyes podríamos hacer que la de las que ordenaron a estas ciudades? ¿O acerca de qué ciudades más prestigiosas o de qué asentamientos más grandes podríamos indagar?

ME.—No es fácil mencionar otros en lugar de éstos.

AT.—En consecuencia, es casi obvio que los de aquel entonces pensaban que esta institución[41] iba a ser una ayuda suficiente no sólo para el Peloponeso, sino para todos los griegos, si les cometía injusticia alguno de los bárbaros *c*
—como los que entonces habitaban Ilión, que, confiados en el imperio asirio que había surgido alrededor de Nino[42], osaron provocar la guerra de Troya—. En efecto, no carecía de importancia la presencia exterior que todavía conservaba aquel imperio. Así como nosotros ahora tememos al gran rey[43], también los de aquel entonces temían la alianza realizada entre asirios y troyanos. La captura de Troya por se- *d*
gunda vez[44] se había convertido en una gran acusación contra ellos, ya que era una parte del aquel imperio. Para enfrentar esos peligros, la organización única del ejército de

---

idea secundaria. De esa manera se ha traducido el pasaje para verter de manera clara la idea expresada. Cf. E. B. ENGLAND, *Laws...*, I, pág. 364; y 625b.

[41] Se refiere a la institución de los juramentos mutuos de los gobernantes y pueblos de los tres asentamientos (cf. *supra*, 684a-b).

[42] Según la tradición griega se trata del fundador del imperio asirio y de su capital epónima Nino (= Nínive). Podría tratarse de la forma abreviada de Tukulti-Ninurta I, un rey asirio. Cf. D. O. EDZARD, «Ninos», *KlP*, IV, pág. 134; KL. SCHÖPSDAU, *Nomoi...*, págs. 398 s.

[43] Referencia al rey de Persia.

[44] Se refiere a la conquista de Troya de Agamenón y Menelao, debida al rapto de Helena, la esposa del segundo. La historia de la primera captura de Troya se relata en la *Ilíada* V 640-642. La llevó a cabo Heracles en venganza de que Laomedonte se hubiera negado a pagarle la recompensa por el rescate de su hija Hesione.

entonces, que se distribuyó en tres ciudades, bajo reyes hermanos, hijos de Heracles[45], estuvo bien ideada, así parece, y se encontraba también mejor organizada que la que llegó a Troya. En primer lugar, pensaban que en los heraclidas tenían mejores jefes que los jefes pelópidas[46]. En segundo, también que la calidad de este ejército era superior a
e la del que marchó contra Troya, ya que éstos habían obtenido la victoria, mientras que aquéllos fueron vencidos por éstos, siendo aqueos, por dorios. ¿No creemos acaso que los de aquel entonces se organizaron de esa manera y con una intención que era aproximadamente así?

ME.—Totalmente.

AT.—¿No es lógico también que creyeran que este esta-
686a do de cosas iba a ser seguro y que duraría probablemente mucho tiempo, puesto que habían compartido muchos esfuerzos y peligros, se encontraban organizados bajo una estirpe única de reyes hermanos y, además, habían consultado a muchos adivinos, y, en especial, al Apolo délfico?[47].

ME.—¿Cómo no va a ser lógico?

AT.—Pero entonces estas esperanzas tan grandes se desvanecieron rápidamente, así parece, excepto en lo que
b acabamos de decir que era la pequeña parte de vuestra región[48]. Y ésta, ciertamente, nunca cesó de guerrear contra las otras dos hasta el presente. No obstante, si el propósito

---

[45] Designación metafórica de los tres descendientes de Heracles mencionados en 683d que fundaron los tres asentamientos.

[46] Referencia a Agamenón y Menelao. La comparación es en cierta medida incorrecta, porque según la leyenda, los heraclidas realizaron tres intentos, dos de los cuales finalizaron en derrota. Por otra parte, en 682e se había afirmado que los dorios no eran sino los aqueos que habían sido expulsados de su patria.

[47] Cf. I 624a, para la relación del Apolo délfico con la legislación espartana.

[48] 685a.

se hubiera concretado y hubiera habido acuerdo entre las ciudades, la confederación habría alcanzado un poder irresistible en la guerra[49].

ME.—En efecto.

AT.—¿Cómo, pues, y de qué manera se aniquiló? ¿No vale la pena considerar las circunstancias que destruyeron una confederación de tal importancia y tales características?

ME.—No cabe duda de que alguien que examine otra organización difícilmente podría contemplar otras leyes u *c* otros sistemas políticos que conservaran cosas bellas e importantes o incluso que, por el contrario, las destruyeran absolutamente, si pasara por alto estos estados.

AT.—Por tanto, parece que, en este caso, nos hemos embarcado afortunadamente en una observación satisfactoria.

ME.—Completamente.

AT.—¿Estimado amigo, no nos sucede a todos los hombres —y también a nosotros ahora, por cierto— que sin darnos cuenta estamos pensando continuamente: «podríamos haber visto surgir algo hermoso y hecho de manera espléndida, bastaba con que alguien hubiera conocido la manera adecuada de hacer un uso correcto de eso». Sin embargo, *d* podría ser que ahora, al menos, no estuviéramos razonando en este caso de una manera correcta ni acorde con la realidad, así como tampoco nadie en ninguna otra cosa en la que razone así.

ME.—¿Pero a qué te refieres y de qué concretamente debemos pensar que has dicho estas palabras?

AT.—Buen amigo, me acabo de reír de mí mismo, pues cuando miré a esta expedición de la que estamos hablando, pensé que era muy buena y que a los griegos les habría caí-

---

[49] La traducción sigue la interpretación de E. B. ENGLAND, *Laws*..., I, pág. 364.

do del cielo una posesión admirable, como dije, si alguien la
e hubiera sabido usar bien en aquel momento.

ME.—¿Entonces, no estaba bien todo lo que dijiste y no tenías razón y nuestras alabanzas no eran fundadas?

AT.—Puede ser. Pienso, sin embargo, que todo el que vea algo grande con un gran poder y fuerza, siente inmediatamente lo que me ha pasado a mí: creer que si el que lo posee supiera usarlo tal cual es, podría también alcanzar la felicidad y realizar muchas cosas maravillosas.

687*a* ME.—¿Entonces, tampoco esto era correcto? ¿O a qué te refieres?

AT.—Observa en qué sentido ha de tener razón el que formula esa apreciación sobre cualquier cosa. En primer lugar, en este mismo caso que acabamos de mencionar, ¿cómo exactamente habrían aprovechado la oportunidad, si hubieran sabido ordenar su ejército los que entonces lo dividían y ordenaban? ¿No lo habrían hecho si lo hubieran unido con firmeza y lo hubieran conservado para siempre, de modo tal que no sólo ellos mismos fueran libres, sino que también dominaran a todos los otros que quisieran e hicieran, en general, lo que desearan ellos y sus descendientes
b entre todos los hombres, tanto griegos como bárbaros? ¿No los alabarían por eso?

ME.—No hay duda.

AT.—¿Si uno, al ver una gran riqueza o la extraordinaria distinción de un linaje o cualquier cosa semejante, dice estas mismas cosas, lo dice porque piensa que por eso obtendrá todo lo que desee o la mayor parte y cuanto sea digno de mención?

ME.—Al menos, parece ser así.

c AT.—Veamos pues, ¿hay un único deseo común a todos los hombres que ahora el argumento ha revelado, tal como el mismo argumento sostiene?

ME.—¿Cuál?

AT.—Que lo que sucede suceda según lo que dispone el alma de uno mismo, preferentemente todo, pero si no, al menos las cosas humanas.

ME.—En efecto.

AT.—¿Puesto que todos deseamos siempre tal cosa, no sólo cuando somos niños, sino también cuando somos varones ancianos, necesariamente pediríamos a los dioses esto mismo hasta el final?

ME.—¿Cómo no?

AT.—Y, además, desearíamos, se me ocurre, para nues- *d* tros amigos las cosas que ellos desean para sí.

ME.—En efecto.

AT.—Para un padre su hijo, aunque uno es un niño y el otro un hombre maduro, es un amigo.

ME.—En efecto.

AT.—Y, sin embargo, de muchas cosas que el niño ruega que le sucedan, el padre pediría a los dioses que no sucedan en absoluto según los ruegos del hijo.

ME.—¿Te refieres a cuando pide a los dioses algo, siendo aún joven y sin raciocinio?

AT.—Y a cuando el padre, por su vejez, o incluso por su impetuosidad[50], desconociendo lo bello y lo justo, desea al- *e* go con toda su alma porque se encuentra en un estado de ánimo semejante a aquel en el que estaba Teseo respecto del malogrado Hipólito[51], mientras que el hijo sí conoce, ¿crees que este último pedirá de los dioses lo mismo que el padre?

---

[50] La palabra *neanías* (= «impetuoso» en el texto) significa también 'muchacho', 'joven', lo que produce un oxímoron intraducible con 'anciano'.

[51] Hipólito, hijo del legendario rey de Atenas Teseo y la amazona Hipólita, resistió el amor de su madrastra Fedra durante la larga ausencia de su padre en el reino de los muertos. Fedra se suicidó y dejó una carta acu-

ME.—Entiendo a qué te refieres. En efecto, me parece que quieres decir que no hay que rogar ni afanarse por que todo se acomode a la voluntad propia, si la voluntad no se adecua tanto más a la propia inteligencia[52], ya que tanto la ciudad como cada uno de nosotros no sólo debe suplicar esto último a los dioses, sino que también tiene que esforzarse por llegar a estar en posesión de la razón.

688a AT.—Sí; y, además, no sólo me recuerdo yo a mí mismo, sino que os recuerdo también a vosotros que un legislador que esté realmente en posesión de la ciencia política[53] debe dar siempre las órdenes que contienen las leyes mirando a eso —si tenemos presente lo que dijimos al comienzo, a saber, que la recomendación de vosotros dos era que el buen legislador debe dictar todas sus leyes en función de la guerra[54], mientras que yo decía que eso le mandaba dictarlas apuntando a sólo una de las cuatro virtudes, pero que era
b necesario tomar en cuenta la virtud en su totalidad, en especial a la primera, la que preside a toda la virtud, y que ésta sería inteligencia, intelecto y opinión acompañada del amor y el deseo que obedece a éstos[55]—. La conversación llega otra vez al mismo punto y yo, el que habla, digo nueva-

sándolo. A su regreso, Teseo leyó la carta y no creyó la versión de su hijo. Lo expulsó de Atenas y, utilizando contra él uno de los tres deseos que le había dado Poseidón, deseó su muerte. Poseidón envió un monstruo marino que espantó los caballos de Hipólito que se desbocaron y lo arrojaron del carro, provocando su muerte. Teseo se enteró muy tarde de la verdad por boca de Artemisa.

52 La traducción sigue la interpretación de KL. SCHÖPSDAU, *Nomoi...*, pág. 409.

53 La traducción de esta frase sigue la interpretación de J. JOUANNA, «Le médecin modèle de législateur dans les *Lois* de Platon», *Ktema* 3 (1978), 79 s.

54 I 625e-626a.

55 I 631b-d. Cf. II 660d-661d.

mente lo que dije entonces, si queréis, en broma, pero, si no, en serio, que de hecho sostengo que es peligroso que el que carece de razón ruegue, ya que obtiene lo contrario a sus deseos. Si queréis suponer que hablo seriamente, suponedlo; *c* pues, por cierto, espero que ahora, si atendéis al argumento que hemos presentado un poco antes[56], terminaréis por descubrir que la causa de la destrucción de los reyes y de todo el proyecto no fue la cobardía, ni siquiera que los gobernantes y aquellos a los que les correspondía ser gobernados desconocieran el arte de la guerra, sino que los destruyó su impericia en todo lo demás y, en especial, la ignorancia de las cosas más importantes en los asuntos humanos. Que esto *d* pasó entonces así, y pasa ahora, si se da en algún lugar, y que no ocurrirá de manera diferente en el futuro, siempre que lo deseéis, intentaré descubrirlo, en el transcurso de la conversación que sigue y os lo mostraré a vosotros en lo posible, como a amigos que sois.

CL.—Pues bien, extranjero, sería muy desagradable para ti que te alabáramos con la palabra, pero con nuestros hechos te alabaremos profusamente, pues prestaremos mucha atención a lo que digas, en ello el hombre libre muestra muy claramente si aprueba o no.

ME.—Excelente, Clinias, y hagamos lo que dices. *e*

CL.—Así será, si dios quiere. Habla pues.

AT.—Decimos, recorriendo el resto de la senda del argumento, que la peor ignorancia destruyó entonces aquella potencia y que es natural que ahora haga lo mismo, de modo

---

[56] Según E. B. ENGLAND, *Laws...*, I, pág. 375, se refiere al análisis histórico que se había interrumpido en 686c para introducir este excurso sobre cuáles deben ser los criterios de corrección con que hay que juzgar una obra. Según KL. SCHÖPSDAU, *Nomoi...*, págs. 412 s., cuya interpretación sigue la traducción, se refiere precisamente al excurso que comienza en 686c.

que, si esto es así, el legislador debe intentar introducir en las ciudades toda la inteligencia que sea posible y extirpar la necedad[57] al máximo.

CL.—Es evidente.

689a AT.—¿Cuál se diría con justicia que es la mayor ignorancia? Observad si también a vosotros dos os convence lo que digo. Yo supongo que es la siguiente...

CL.—¿Cuál?

AT.—La que se da cuando alguien no ama sino que odia lo que le parece ser bueno o bello en algún sentido, mientras ama y se alegra con lo que cree que es malo e injusto. Sostengo que este desacuerdo del dolor y el placer respecto de la opinión que acuerda con la definición[58] es la peor ignorancia, y la más grande, porque es propia de la muchedumbre del alma. En efecto, la parte de ella que siente dolor y
b placer es como el pueblo y la muchedumbre en la ciudad. En consecuencia, hablo de necedad cuando el alma se opone a los conocimientos, las opiniones o a la definición, los principios que por naturaleza deben gobernar, tanto en el caso de la ciudad, cuando la multitud no obedece a sus gobernantes ni a las leyes, como, igualmente, en el de un individuo, cuando con bellas definiciones en el alma éste no hace sino todo lo contrario a ellas. Yo, por mi parte, pondría a todas éstas como las formas más disonantes[59] de ignorancia,

[57] Juego de palabras intraducible entre *phrónesis* ('inteligencia', 'sabiduría') y *ánoia* ('necedad', 'demencia', 'carencia de razón'), ya que la *phrónesis* es la virtud propia del *noûs* ('razón', 'intelecto').

[58] Juego de palabras intraducible con la acepción de *lógos* como 'razón', 'definición' y 'discurso'. Concretamente se refiere aquí a la definición contenida en la ley acerca de aquello con lo que debe alegrarse o lo que debe molestar o desagradar al ciudadano (cf. II 653a-c, 659c-660a).

[59] Juego de palabras intraducible con el doble significado de *plēmmelḗs* ('disonante', 'desordenado'); la ignorancia es una discordancia entre el juicio y el sentimiento, como ya fuera afirmado en repetidas opor-

tanto en la ciudad como en cada uno de los ciudadanos, y no *c* la ignorancia de los artesanos, si comprendéis, extranjeros, a qué me refiero.

CL.—Comprendemos, amigo, y estamos de acuerdo con lo que dices.

AT.—En consecuencia, quede establecido así y dicho, que a todos los ciudadanos que ignoran eso no debe confiárseles nada relacionado con el gobierno y que hay que censurarlos por ignorantes, aunque sean eventualmente muy buenos en hacer cuentas y hayan realizado todos los estudios de *d* asuntos muy estimados y en todo aquello que naturalmente hace al alma más rápida, mientras que hay que llamar sabios a los que son lo contrario de éstos, aunque, como suele decirse, no sepan no sólo ni leer ni escribir sino ni siquiera nadar[60], y hay que confiarles los puestos de gobierno por inteligentes. En efecto, amigos, ¿cómo podría surgir ni siquiera un mínimo de inteligencia, sin la concordancia de juicio y sentimiento? No es posible. Sin embargo, la más bella y la mayor de las concordancias debería llamarse, con absoluta justicia, la más grande sabiduría, de la que es partícipe el que vive según la definición contenida en la ley[61]. El que es defectuoso en esto aparecerá siempre como destructor de su familia y, en la ciudad, en absoluto se mostrará como un salvador, sino que, todo lo contrario, será siempre un manifiesto ignorante de todas estas cosas. En consecuencia, co- *e*

---

tunidades. En la discusión está siempre presente la idea del alma construida según principios musicales (cf. *Timeo* 35b-36b).

[60] Referencia a un proverbio ateniense citado por la *Suda* (III 390, 5-7, ADLER), «no saber nadar ni leer», y que se aplicaba a los que eran totalmente ignorantes porque entre los atenienses se aprendía a leer y a nadar desde niños.

[61] Cf. II 653b.

mo acabamos de decir, dejemos asentado esto de esta manera.

CL.—Quede así establecido.

AT.—Bien, en las ciudades debe haber gobernantes pero también gobernados, pienso.

CL.—En efecto.

690a AT.—Ya. ¿Cuáles y cuántos serán los títulos que habilitan a gobernar y ser gobernado, tanto en las grandes ciudades o en las pequeñas como, de la misma manera, en las familias?[62]. ¿Acaso no será uno el del padre y la madre? ¿Y, en general, que los padres gobiernen a sus hijos no sería un principio correcto en todos lados?

CL.—Y mucho.

AT.—El que sigue a éste es que los nobles gobiernen a los plebeyos y, además, sigue a éstos en tercer lugar que los más viejos deben regir y los más jóvenes ser regidos.

CL.—Efectivamente.

b AT.—Y cuarto, también, que los esclavos sean gobernados y que los amos gobiernen.

CL.—¿Cómo no lo sería?

AT.—Quinto, por lo menos, creo, que el más fuerte gobierne y el más débil sea gobernado[63].

CL.—Acabas de mencionar un gobierno muy necesario.

AT.—Y que es el más extendido entre todos los animales y natural, como decía en alguna ocasión el tebano Píndaro[64]. Pero el título más importante, así parece, sería el sexto,

---

[62] Cf. los criterios para la elección de los gobernantes en *República* III 412b-414b.

[63] Juego de palabras intraducible entre el doble significado de *kreíttōn* ('más fuerte', 'mejor', 'superior') y *hḗttōn* ('más débil', 'peor', 'inferior').

[64] PÍNDARO, frag. 169, 1-4 SNELL-MAEHLER. Cf. IV 714e-715a; X 890a; *Gorgias* 484b, 488b; U. VON WILAMOWITZ MOELLENDORFF, *Pla-*

el que ordena que el ignorante obedezca y que el inteligente guíe y gobierne. Y éste al menos, sapientísimo Píndaro, no *c* diría yo precisamente que es un gobierno contra la naturaleza sino de acuerdo con la naturaleza de la ley sobre los que la acatan voluntariamente, mas un gobierno de índole no violenta.

CL.—Tienes toda la razón.

AT.—Diciendo que hay una séptima forma de gobierno querida por los dioses y afortunada[65], inducimos a alguien a un sorteo y declaramos que lo más justo es que aquel al que le cae en suerte gobierne y al que no que se aparte y sea gobernado.

CL.—Dices verdades como puños.

AT.—¿«Ves, legislador», diríamos bromeando con uno *d* de los que con espíritu ligero se internan en la tarea de dar leyes, «cuántos son los títulos que habilitan para gobernar y en qué sentido son naturalmente contradictorios entre sí? Pues bien, ahora hemos descubierto una fuente de disensiones que debes tratar con cuidado. En primer lugar, observa con nosotros cómo y en qué se equivocaron en esto los reyes de Argos y Mesene y se destruyeron conjuntamente a sí mismos y al poder de los griegos, que en aquel entonces era *e* admirable[66]. ¿No fue acaso porque ignoraban que Hesíodo dice con toda corrección que la mitad es en muchas ocasiones más que el todo?[67]. Pensó que, cuando tomar el todo es

---

ton..., II, pág. 97; STIER, «Nomos Basileus», *Philologus* 83 (1928), 252; M. GIGANTE, *Nómos Basileús*, Nápoles, 1956, págs. 257 s.; G. PINI, «Sul *Nómos ho pántōn basileús* di Pindaro», *Studi Italiani di Filologia Classica* 46 (1974), 185-210. Cf. IV 714c-715c; X 890a.

[65] Se refiere a la práctica democrática del sorteo. Es querida por los dioses, porque se pensaba que ellos eran los que determinaban a través del sorteo quiénes debían ocupar las magistraturas.

[66] Cf. *supra*, 685b-c, 686a-b.

[67] HESÍODO, *Los trabajos y los días* 40; cf. *República* V 466c.

ruinoso, mientras que la mitad es apropiada, lo mesurado es más que lo que carece de medida[68], porque es mejor que lo peor».

CL.—Muy correcto.

AT.—¿Creemos pues que esto destruye porque en cada oportunidad se da primero entre los reyes, o es en los pueblos?

CL.—Es mucho más probable que ésta sea una enfer-
691a medad de los reyes, que viven ensoberbecidos a causa del lujo.

AT.—¿No es evidente que los reyes de entonces fueron los primeros que infringieron las leyes vigentes y no acordaron con ellos mismos en lo que habían proclamado con la palabra y el juramento, sino que la discordancia —que, como dijimos nosotros, es la mayor ignorancia[69], aunque parezca sabiduría— destruyó todo, a causa del error y la profunda incultura[70]?

CL.—En todo caso lo parece.

AT.—Ya. ¿Con qué medidas el legislador debería haber
b tomado entonces precauciones contra el surgimiento de este fenómeno? Por los dioses, no es de sabios reconocer esto

[68] Juego de palabras intraducible con el doble significado de *métrion* ('mesurado', 'apropiado').

[69] 689a-c.

[70] En el pasaje hay un constante juego de palabras basado en una metáfora musical que puede conservarse parcialmente en castellano en los términos concordancia, disonancia, etc., pero que es más difícil de verter en la palabra *plēmmelía* (= 'error', pero cuyo primer significado es 'error en música' , 'nota falsa'; LS, *s.v.*) y *amousía* (= 'incultura', también 'carencia de armonía' [LS, *s.v.* II], y 'carencia de educación musical', entre otros).

ahora ni tampoco es difícil decirlo, pero si hubiera sido posible preverlo en aquel momento, ¿el que lo hubiera previsto no habría sido más sabio que nosotros?

ME.—¿A qué te refieres?

AT.—Megilo, es posible que el que observe ahora lo que sucedió entre vosotros se dé cuenta y, una vez que uno ha reconocido la causa, es fácil decir lo que tendría que haber pasado entonces.

ME.—Sé todavía más claro.

AT.—Lo más claro entonces sería lo siguiente.

ME.—¿Qué?

AT.—Siempre que, desatendiendo a la mesura, se dé c
una fuerza demasiado grande a los demasiado pequeños —velas a los navíos, alimento a los cuerpos y autoridad a las almas— todo zozobra y, llenándose de insolencia, unas cosas se precipitan en la enfermedad; otras, en el vástago de la insolencia, la injusticia. ¿Qué queremos decir pues? ¿Por ventura, lo siguiente: que no existe, queridos amigos, un alma de mortal que, joven y con poder ilimitado, vaya a poder detentar alguna vez la más alta autoridad entre los hom- d
bres de modo tal que, sin colmar su propia inteligencia de la más grande enfermedad, la necedad, no se haga acreedora del odio de sus más cercanos amigos, el que, una vez surgido, la destruye rápidamente y hace desaparecer todo su poder?[71]. Contra esto, pues, deben tomar precauciones aquellos grandes legisladores que conozcan la justa medida. Ahora es posible conjeturarlo muy bien[72] así, aunque sucedido en aquel entonces; parece ser lo siguiente...

ME.—¿Qué?

[71] Cf. *infra*, IV 713c, IX 875a-d.

[72] Juego de palabras intraducible con *métrion* ('mesurado', 'medido', 'adecuado', 'apropiado').

AT.—Hay un dios[73] que os cuida que, previendo lo que iba a ocurrir, hizo más mesurada la realeza, implantando
e entre vosotros el linaje gemelo de reyes a partir de una única estirpe[74]. Y después de esto, una naturaleza humana mezclada con una cierta potencia divina[75], al observar que vuestras autoridades todavía se extralimitaban, mezcló el

---

[73] Probable referencia a Apolo, cuyo oráculo habría recomendado a los espartanos aceptar los dos gemelos de Aristodemo como reyes; cf. HERÓDOTO, VI 52; E. N. TIGERSTEDT, *The legend of Sparta in classical antiquity,* Estocolmo, 1986, I, pág. 257. KL. SCHÖPSDAU, *Nomoi...,* pág. 434, ve una referencia más general a la providencia divina.

[74] Cf. *supra,* 683d. Esparta era gobernada originariamente por dos casas reales, los Agiadas y los Euripóntidas. Los testimonios fiables del árbol genealógico de ambas dinastías llegan hasta mediados del IX a. C., pero se las hace remontar hasta Heracles (G. BUSOLT, H. SWOBODA, *Staatskunde...,* I, pág. 37, nota 3; II, págs. 647 s.). Tal como señala Platón, las dos casas reinantes pertenecían a una estirpe de la tribu de los hilidas. Ambas, no obstante, se encontraban en permanente discordia y no parece haber habido casamiento entre ellas. Según la leyenda, ambos linajes tenían su origen en los dos gemelos Eurístenes y Procles, hijos del rey Aristodemo que los había llevado a Lacedemonia. Platón se hace eco en este pasaje de esa leyenda. Sobre la realeza espartana, cf. G. BUSOLT, H. SWOBODA, *Staatskunde...,* I, págs. 671-679. Hay quienes basándose en un texto de HERÓDOTO (V 72) suponen que los agiadas no eran dorios sino aqueos. Otros prefieren ver el resultado del sinecismo de dos comunidades o, asumiendo enteramente la tradición, ven el origen en un poder real compartido por dos hermanos; cf. P. OLIVA, *Sparta...,* págs. 23-28; P. CARLIER, *La royauté en Grèce avant Alexandre,* Groupe de recherche d'histoire romaine de l'Université des Sciences Humaines de Strasbourg. Études et travaux 6, Estrasburgo, 1984, págs. 306-310, para un estado de la cuestión en el problema de la doble monarquía espartana.

[75] Probable referencia a Licurgo, el célebre legislador espartano, y a las prescripciones que recibió del oráculo délfico; cf. I 624a; E. B. ENGLAND, *Laws...,* I, págs. 385 s. Otra interpretación de la frase hace referencia a una anécdota de amplia difusión en la Antigüedad según la cual, cuando Licurgo fue a Delfos, el oráculo afirmó no estar seguro acerca de si debía dirigirse a él como a un dios o como a un hombre (HERÓDOTO, I 65; JENOFONTE, *Apología de Sócrates* 15; PLUTARCO, *Vidas paralelas, Licurgo* 5, 3). Contrariamente, KL. SCHÖPSDAU, *Nomoi...,* pág. 434, ve

poder prudente de la vejez con la fuerza obstinada de la estirpe y, en los asuntos más importantes equiparó al poder de los reyes el voto de los veintiocho ancianos[76]. Un tercer salvador[77] vuestro, al ver que la autoridad era todavía insolente y violenta, le puso como freno el poder de los éforos[78], 692a

---

aquí simplemente una referencia a la capacidad sobrehumana de Licurgo. En época de Heródoto, Licurgo poseía un templo en Esparta. Sobre el culto a Licurgo, cf. G. Busolt, H. Swoboda, *Staatskunde...*, II, págs. 650 s. Contrariamente a la tradición, Platón no consideraba a Licurgo el creador de toda la constitución espartana, sino un importante reformador (G. R. Morrow, *Plato's Cretan city...*, pág. 56, nota 47). Cf. P. Oliva, *Sparta...*, págs. 63-70, para las diferentes interpretaciones realizadas hasta 1970 sobre el carácter histórico de su reforma; D. A. MacDowell, *Spartan law...*, págs. 1-8.

[76] Los ancianos que formaban parte de la *gerousía,* institución a la que se alude aquí, eran mayores de 60 años. Eran 30 miembros elegidos por aclamación popular por su virtud (Aristóteles, *Política* II 9, 1270b23-25) y pertenecientes a las familias más prestigiosas. Los dos reyes formaban parte de este consejo. Las decisiones eran tomadas en común. Los reyes sólo podían declarar la guerra sin contar con la aprobación del consejo de ancianos (G. Busolt, H. Swoboda, *Staatskunde...*, II, pág. 648). La institución actuaba como consejo y como corte de justicia en casos de crímenes condenados con la pena capital, el exilio o la pérdida de los derechos de ciudadanía (= 'deshonra' = *atimía),* e. d. en principio todos los delitos de sangre y contra el interés de la comunidad. Como consejo determinaba los asuntos que debía tratar la asamblea. Sobre la *gerousía,* cf. G. Busolt, H. Swoboda, *Staatskunde...*, II, págs. 679-683. Cf. Plutarco, *Vidas paralelas, Licurgo* 5, para el establecimiento de la institución por parte de Licurgo, que hace referencia directa a este pasaje.

[77] En la *Carta* VIII 354b se atribuye la tercera reforma fundamental del sistema espartano a Licurgo, como también sucede en Heródoto, I 65. No obstante, hay otras versiones que coinciden con la que aquí ofrece Platón. Aristóteles, *Política* V 11, 1313a23-28, sostiene que fue Teopompo, rey espartano que rigió los destinos de Esparta entre el 785 y el 738 a. C. Plutarco, *Vidas paralelas, Licurgo* 7, atribuye la reforma a un personaje que vivió 150 años después de Licurgo.

[78] La institución de los éforos es, tal como indica aquí Platón, posterior a la de los reyes y al consejo de ancianos. La lista de los éforos epó-

aproximándola así al gobierno elegido por sorteo[79]. Y además, según este argumento, como la monarquía entre vosotros se mezcló de los elementos que era necesario y mantuvo la medida, se salvó a sí misma y se convirtió en causa de
b salvación para el resto[80], porque si hubiera estado en las manos de Témeno[81] y Cresfontes[82] y los otros legisladores de entonces quienes quiera que hubieran sido los que estaban legislando, no se habría salvado nunca ni la parte de Aristodemo[83] —pues no eran suficientemente expertos en legislación; si no, nunca habrían creído que un alma joven

---

nimos comienza en 754/3 a. C. (G. Busolt, H. Swoboda, *Staatskunde...*, II, págs. 648, 683). Eran cinco, uno por cada tribu, y se elegían por un año; cf. D. A. MacDowell, *Spartan law...*, págs. 128-132, 154 ss. Aquí Platón se hace eco de una interpretación que se había extendido a finales del siglo v a. C. y que ponía el origen del eforado durante el reinado del rey Teopompo, que había comandado la primera guerra contra Mesene, es decir una generación después de Licurgo. Según esta versión Teopompo y el otro rey habían instituido los éforos entre gente de su confianza como sus representantes para impartir justicia. Una de las funciones principales de los éforos era cuidar que todos, incluso los reyes, respetaran las leyes existentes. También ejercían las funciones de policía sobre los hilotas, para impedir que se levantaran contra los espartanos. En la época de Platón, sus funciones se habían ampliado hasta hacerse cargo de funciones judiciales y ejecutivas. También se hicieron cargo de la educación de la juventud y de la organización de las fiestas públicas. Sobre los éforos, cf. G. Busolt, H. Swoboda, *Staatskunde...*, II, págs. 683-690. G. R. Morrow, *Plato's Cretan city...*, pág. 57, nota 50; E. N. Tigerstedt, *Legend ...*, I, págs. 258, 547, nota 242; y Kl. Schöpsdau, *Nomoi...*, pág. 431, consideran probable que el texto de Platon dependa del panfleto del rey Pausanias *(FgrH,* 582), de tendencia contraria a Licurgo.

[79] Referencia a la democracia ateniense con su costumbre de ocupar los cargos a través de un sorteo.

[80] Cf. *infra,* 693d-e, VI 756e-757a.

[81] Cf. *supra,* nota 32.

[82] Cf. *supra,* nota 33.

[83] E. d. Esparta, cf. *supra,* nota 32.

puede moderarse con juramentos[84], cuando ha recibido una autoridad que puede dar origen a una tiranía—, pero en realidad el dios mostró de qué tipo debía y debe llegar a ser el gobierno más permanente. El que nosotros nos demos cuenta de eso ahora, una vez que ha sucedido, no es en absoluto un signo de sabiduría, como dije antes[85] —no es nada difícil verlo a partir de un ejemplo que ha sucedido, pero, si en aquel momento hubiera habido alguien que lo hubiera previsto y hubiera sido capaz de moderar los gobiernos y unificar los tres[86], habría podido salvar todo lo que entonces se concibió bien y nunca habría avanzado contra Grecia la expedición persa ni ninguna otra, despreciándonos como si fuéramos dignos de muy poco—. *c*

CL.—Dices la verdad.

---

[84] Cf. *supra,* 683c-684b.

[85] 691b.

[86] Los tres reyes se habrían limitado así de manera recíproca en el uso del poder y habrían constituido un poder político sólido que habría sido respetado por griegos y bárbaros (cf. *supra,* 687a; C. RITTER, *Gesetze...,* II, pág. 101). E. B. ENGLAND, *Laws...,* I, pág. 387, sostiene que no son los tres estados (Argos, Mesene y Esparta), tal como se ha interpretado aquí siguiendo a Ritter, sino los tres elementos de poder contenidos en el trono, el consejo de ancianos y el eforado. La dificultad con la que tropieza esta interpretación es que, en realidad, los principios que actúan en la mezcla de la constitución correcta son dos, el principio monárquico y el democrático, tal como quedará demostrado más adelante en el libro, 693c-701. En la constitución espartana lo que se da es una limitación sucesiva del principio de autoridad por el principio de democracia. Por ello, es difícil que aquí haya una referencia a la mezcla en el sentido que lo hace England. Más bien hay que considerar que *archàs* se refiere en primer lugar a la magistratura de los tres reyes, que luego son consideradas en su acción unitaria, lo que no implica una fusión, sino un mantenimiento de la federación. Una interpretación semejante ofrece KL. SCHÖPSDAU, *Nomoi...,* págs. 438 s.

d AT.—En efecto, fue vergonzosa la forma en que se defendieron, Clinias. Digo vergonzoso no porque crea que los de entonces no hubieran obtenido grandes victorias por tierra y por mar, sino que lo que digo que en ese momento fue vergonzoso es, primero, que de aquellas tres ciudades una sola se batió por Grecia, mientras que las otras dos estaban tan malamente corruptas que una hasta quiso impedir que Lacedemonia acudiera en defensa de la Hélade, guerreando con todas sus fuerzas contra Esparta[87], en tanto que la otra, la más importante en la época de la división[88], la de Argos,
e cuando se la convocó a rechazar al bárbaro, ni contestó ni empuñó las armas[89]. Si alguien llegara a decir muchas de las cosas que entonces sucedieron en aquella guerra, acusaría a los griegos de haber actuado de una manera en absoluto decorosa. En efecto, no sería correcto ni siquiera decir que Grecia se batió, sino que, si la decisión común de los atenienses y los lacedemonios no hubiera rechazado la es-
693a clavitud en ciernes, creo no equivocarme si afirmo que ya estarían mezclados todos los pueblos griegos entre sí y los

[87] Esta supuesta guerra entre Esparta y Mesene es mencionada sólo aquí y en 698e. No se la conoce por ninguna otra fuente (E. B. ENGLAND, *Laws...*, I, pág. 388), aunque puede tratarse de un levantamiento de los hilotas mesenos contra el poder espartano. El hecho histórico de la llegada un día más tarde a la batalla de Maratón, lo relaciona HERÓDOTO (VI 106, 120) con una costumbre religiosa espartana de esperar el cumplimiento del ciclo lunar para partir. Las opiniones se dividen entre quienes dan veracidad a esta noticia de una guerra entre Esparta y Mesene no registrada por otra fuente y quienes consideran que el testimonio platónico no responde a la realidad. Cf. KL. SCHÖPSDAU, *Nomoi...*, págs. 441-445. Para un tratamiento detallado de la actitud de Platón frente a Mesene, cf. SL. DUSANIC, «Question messénienne...».

[88] Cf. *supra*, 685d.

[89] Argos era filopersa (HERÓDOTO, VIII 73, 3) y, aunque no se tienen noticias acerca de cuál fue su actitud en la primera Guerra Médica, se sabe que en la segunda se mantuvieron neutrales (HERÓDOTO, VII 148-152).

extranjeros con los griegos y los griegos con los extranjeros
como habitan ahora miserablemente dispersos los que tira-
nizan los persas, separados unos de otros y reagrupados con
otros pueblos. Esto, Clinias y Megilo, podemos criticar a los
llamados políticos y legisladores, a los de antes y a los de
ahora, para descubrir, investigando las causas de ello, qué b
otra cosa hay que hacer diferente de éstas. Como, por ejem-
plo, acabamos de decir, que no hay que legislar gobiernos
con poderes amplios ni formas puras de gobierno, pues hay
que pensar que una ciudad debe ser libre, prudente y amiga
de sí misma y que el que legisla debe hacerlo apuntando a
esa finalidad. No nos admiremos, sin embargo, si, al propo-
ner diversas metas y decir que el legislador debe hacer las
leyes con atención a ellas, lo propuesto no nos parece ser lo
mismo en todas las ocasiones[90]. Por el contrario, es necesa- c
rio reflexionar que, cuando decimos que debe tenderse a la
templanza[91], a la inteligencia o a la amistad, que esta finali-
dad no es otra, sino la misma, y es preciso que no nos con-
fundan muchas otras denominaciones semejantes que even-
tualmente puedan aparecer.

CL.—Intentaremos hacer así, cuando reconsideremos
estos argumentos. Y ahora dinos ya, hacia dónde querías
decirnos que debe mirar el legislador cuando estabas a
punto de hablar sobre la amistad, la inteligencia y la liber- d
tad[92].

---

[90] Se han propuesto como metas de la legislación: paz, concordia e imperio de los mejores en la ciudad (I 628c-d), felicidad de la ciudad y del individuo (I 628d, 631b; III 683b), la virtud integral (I 630a-d, 631b-d), entre otras parciales como templanza y justicia (I 632c), templanza (I 634a, 635b-d), etc.

[91] Cf. *República* IV 430d-432a.

[92] La traducción del pasaje sigue la interpretación de E. B. ENGLAND, *Laws...*, I, pág. 391.

AT.—Escucha entonces. Hay como dos madres de los sistemas políticos, de cuyo entrelazamiento con razón podría decirse que surge el resto. Es correcto llamar a la una monarquía y a la otra democracia. De una es la expresión más alta la raza de los persas, de la otra, nosotros. Casi todas las formas restantes, como dije, son variaciones de éstas. Por tanto, es necesario e imprescindible que los sistemas políticos participen de estas dos, si realmente ha de haber li-
e bertad y amistad con inteligencia[93], lo que el argumento quiere ordenarnos cuando dice que nunca podría llegar a disfrutar de un orden político correcto una ciudad que no fuera partícipe de estas últimas.

CL.—¿Cómo podría?

AT.—Pues bien, dado que una ama el principio monárquico y otra, el de la libertad con exclusividad y más de lo necesario, ninguna de las dos posee la justa medida de estos dos elementos, pero vuestros sistemas, el lacedemonio y el cretense, se aproximan más a ello. Antiguamente, también
694*a* eran así, en cierta medida, los atenienses y los persas, aunque ahora lo son menos. Expongamos las causas, ¿lo hacemos?

CL.—Claro que sí, al menos, si hemos de llevar a cabo lo que nos propusimos, supongo.

AT.—Escuchemos pues. Los persas[94], cuando bajo Ciro cultivaban más el justo medio entre la esclavitud y la liber-

---

[93] Cf. VI 756e-757a.

[94] Sobre las posibles fuentes platónicas y la visión del siglo IV a. C. de la historia persa, cf. KL. SCHÖPSDAU, *Nomoi...*, págs. 455-458, con discusión de la bibliografía, para quien Platón utiliza principalmente a Jenofonte (págs. 458, 460, 463 ss., 467, 469) y Heródoto (págs. 472 s.) como fuentes.

tad, primero llegaron a ser libres[95] y luego se convirtieron en señores de muchos otros[96]. Como en su gobierno dieron libertad e igualdad a los gobernados, los soldados eran más amigos de los generales y se mostraban más arrojados en los b peligros. Si había alguien prudente entre ellos y capaz de dar un consejo, como el rey no albergaba envidia ni rivalidad, sino que les permitía ser francos y honraba a los que podían aconsejar respecto de algo, el individuo hacía pública y común la fuerza de su pensamiento. En aquella época, todos sus asuntos progresaron a causa de la libertad, la amistad y la cooperación de la inteligencia de todos.

CL.—Es al menos probable que lo que dices haya sucedido así.

AT.—¿Cómo se destruyó pues bajo Cambises y de nue- c vo casi se salvó bajo Darío? ¿Queréis que hagamos como si lo adivináramos por medio de nuestro razonamiento?

CL.—En todo caso, el punto al que nos dirigimos nos obliga a un análisis[97].

AT.—Adivino ahora acerca de Ciro que si bien era un buen general y amante de su ciudad, en absoluto se ocupaba

---

[95] Los persas se liberaron de los medos venciendo a Astiages en el 550/549 a. C.

[96] Cf. *Menéxeno* 239d-e. En el mismo año de su libertad, los persas someten a los hircanios y los partos, en el 545 conquistan Sardes y someten a los lidios, seis años más tarde toman Babilonia.

[97] La traducción acepta el texto de los manuscritos. La propuesta de KL. SCHÖPSDAU, *Nomoi...*, págs. 465 s., *skêpsin* por *sképsin*, presenta, en principio, los mismos problemas que la lección de los manuscritos. Por otro lado, pasajes como *Fedro* 237d y *Filebo* 65d muestran que no es en absoluto necesaria la presencia de un genitivo. Además, más que un genitivo a secas, habría que suponer un *perí tinos* o *perí ti* como complemento de *sképsin*. Por ello, la mejor solución sigue siendo tomar *toûto* y la oración de relativo como sujeto y *sképsin* como el objeto de *phérei*.

de la buena educación ni prestaba ninguna atención a la organización de su casa.

CL.—¿Cómo podemos sostener semejante cosa?

d AT.—Parece que se pasó la vida en campaña desde joven y dejó a las mujeres la educación de los niños. Éstas los criaron como si hubieran obtenido la felicidad directamente desde la infancia y ya hubieran sido bienaventurados a los que no les hacía falta nada para llegar a ese estado. Como prohibían que nadie se les opusiera como si fueran personas que contaban suficientemente con el favor de los dioses[98] y obligaban a que todos alabaran lo que decían o hacían, los educaron de tal calaña.

CL.—Has mencionado, así parece, una bella crianza.

e AT.—Femenina, más bien, de mujeres reinas que se han hecho ricas hace poco y que, faltas de hombres porque estaban ocupados por los muchos peligros de las guerras, crían a los niños.

CL.—Tiene sentido, en efecto.

AT.—Su padre estaba adquiriendo para ellos muchos rebaños de ganado y muchas manadas de hombres y de muchos otros animales, pero ignoraba que aquellos a los que
695a iba a legar estas cosas no estaban siendo educados en el arte paterno, que era persa —ya que los persas son pastores, hijos de una región escarpada, un arte duro y capaz de dar pastores muy fuertes, capaces de vivir a la intemperie, estar de vigilia toda la noche y, si fuera necesario, salir de campaña—. Pasó por alto que las mujeres y los eunucos impartían a sus hijos una educación propia del medo corrompida

[98] Juego de palabras intraducible, ya que *eudaímon* quiere decir 'que lo protege un buen espíritu' *(daímon)* y también 'feliz'. Claramente hay aquí una oposición entre la actitud de las ayas de los hijos de Ciro y la concepción platónica de la felicidad que supone la virtud completa, lograda al final del proceso educativo (cf. II 653a-c).

por la alardeada felicidad, por lo cual llegaron a ser como era lógico que llegaran a ser, porque habían tenido una *b* crianza permisiva. Cuando murió Ciro, sus hijos, llenos de lujuria[99] y de licenciosidad, lo sucedieron en el poder. Lo primero que aconteció fue que uno mató al otro porque lo irritaba tener la misma cantidad de poder. Más tarde, él mismo, enloquecido por la embriaguez y la carencia de educación, destruyó su imperio a manos de los medos y de un personaje al que entonces se llamaba el eunuco[100], que despreciaban la estupidez de Cambises.

CL.—Eso se dice, en efecto, y parece casi seguro que *c* esto debe de haber sucedido así.

AT.—Y también se dice, creo, que el imperio retornó de nuevo a manos de los persas por la acción de Darío y los seis[101].

CL.—Así es.

AT.—Observemos lo sucedido, siguiendo el relato de los hechos. Darío no era hijo de rey[102] y, al no estar educado

[99] Existe en el texto una paronomasia intraducible al castellano entre *trophê* ('crianza', 'educación') y *tryphês* ('lujuria') que subraya la conexión entre la mala educación y la degeneración moral en la que caen los hijos de Ciro.

[100] La versión que ofrece aquí Platón difiere de las versiones más antiguas de los hechos que se conocen a través de Heródoto y de la inscripción de Darío en Bisutun. Según estas fuentes, los hechos se pueden reconstruir de la siguiente manera: Cambises hace matar a su hermano y un mago de su confianza se hace pasar por el fallecido. Poco después muere Cambises cuando regresa de Egipto y es sucedido por el mago, que rápidamente es destronado por Darío. No es claro si el mago usurpador Gaumata es el personaje que aquí se designa como eunuco; cf. KL. SCHÖPSDAU, *Nomoi...*, págs. 470 ss.

[101] Darío reconquista el trono en el 521 junto con otros seis nobles y expulsa al usurpador Gaumata. Cf. *Carta* VII 332a-b.

[102] Su padre, Histaspes, era sátrapa de Persis y no es seguro que haya pertenecido al linaje de los aqueménidas como afirma la inscipción de Bisutun; cf. KL. SCHÖPSDAU, *Nomoi...*, pág. 475.

por una educación licenciosa, después de hacerse con el poder y ocuparlo junto con otros seis, lo dividió en siete partes, de las que aún quedan pequeños rastros. Consideró co-
d rrecto gobernar introduciendo una igualdad general por medio de la legislación[103], y dio fuerza de ley al tributo, que Ciro había prometido a los persas[104], haciendo surgir entre todos ellos la amistad y una comunidad y ganándose al pueblo de los persas con riquezas y regalos. Por eso, sus ejércitos, bien dispuestos hacia él, le procuraron regiones no menores que las que había dejado Ciro. Después de Darío, Jerjes, educado nuevamente por la educación real y licenciosa —«Ay, Darío», quizás pueda decirse con total justicia,
e «que no comprendiste el error de Ciro y educaste a Jerjes en las mismas costumbres que Ciro a Cambises»—, Jerjes, pues, como resultó vástago de la misma educación, llevó a cabo hechos similares a los de Cambises. Y casi desde entonces no surgió entre los persas ningún rey realmente grande, excepto en el nombre. La culpa no la tiene el azar, según
696a mi argumento, sino la mala vida que en muchos sentidos llevan los hijos de los excesivamente ricos y de los tiranos. De esta educación, nunca resultará un niño, un hombre o un viejo que se distinga por su virtud. A esto, decimos, debe prestar atención el legislador, pero también nosotros ahora. Bien, lacedemonios, es justo conceder a vuestra ciudad, al menos, que no dais a pobre ni a rico, particular o rey ningún

---

[103] En *Fedro* 258c, Darío es mencionado junto a los otros grandes legisladores, Licurgo en Esparta y Solón en Atenas.

[104] No se conoce a ciencia cierta a qué se refiere este tributo, es probable que haya que entender la frase en el sentido de reformas impositivas que habría introducido Darío, probablemente relacionadas con la libertad de pechar para los persas.

tipo de honor o crianza distinguida que no os hubiera revelado a instancias de un dios aquel ser divino que actuó entre vosotros al comienzo[105]. Ciertamente, en una ciudad no debe haber honores extraordinarios porque alguien se destaque por su riqueza, ni tampoco porque sea rápido, hermoso o fuerte sin una virtud, ni debe honrarse la virtud de la que esté ausente la templanza. *b*

ME.—¿Cómo dices eso, extranjero?

AT.—¿Es la valentía una parte de la virtud?

ME.—¿Cómo no iba a serlo?

AT.—Bien, juzga tú mismo, tras oír el contenido de mi argumentación, si admitirías un compañero de casa o un vecino que fuera muy valiente, pero que no tuviera templanza, sino que fuera un incontinente.

ME.—Calla. *c*

AT.—¿Y qué con uno conocedor y entendido en eso, pero injusto?

ME.—En absoluto.

AT.—Sin embargo lo justo no crece separado de la templanza.

ME.—¿Y cómo lo haría?

AT.—Ni tampoco el que acabamos de proponer como sabio, el que posee placeres y dolores que concuerdan con las definiciones correctas[106] y las obedecen.

ME.—No pues.

AT.—Además, debemos observar también qué virtudes llegan a ser correctas en cada ocasión y cuáles no para las *d*
honras que se otorgan en las ciudades[107].

---

[105] Referencia a las leyes de Licurgo, cf. *supra,* 691e (C. RITTER, *Gesetze...*, II, pág. 102).

[106] Referencia a las normas contenidas en las leyes y transmitidas por la educación. Cf. *supra,* 689a, nota 58.

[107] Cf. I 631d-632d;VI 757b-c.

ME.—¿Qué?

AT.—La templanza, aislada en el alma sin el resto de la virtud, ¿debería, en justicia, ser objeto de honra o no?

ME.—No sé qué decir.

AT.—Y, sin embargo, has hablado de manera adecuada, pues si hubieras afirmado cualquiera de las alternativas que te pregunté, creo que habrías desafinado.

ME.—Bonito habría sido, por cierto.

AT.—Sea. Ciertamente, no es algo que sea digno de expresar en palabras, sino que merece más bien un silencio sin
e palabras lo que se añade a lo que es objeto de honra o de deshonra[108].

ME.—Me parece que te estás refiriendo a la templanza.

AT.—Sí. Si de lo demás se honrara más lo que más nos ayuda junto con el añadido, se honraría muy correctamente, y lo segundo en segundo lugar, y así, si a cada uno le tocaran en suerte los honores sucesivos según la proporción sucesiva, le tocarían correctamente.

697*a* ME.—Así es.

AT.—¿Qué pues?, ¿no diremos que también es tarea del legislador distribuir estas cosas?[109].

ME.—Y mucho.

AT.—Si quieres, permitámosle también que distribuya todas las honras no sólo para cada obra, sino también en cada detalle, pero puesto que también nosotros mismos estamos de alguna manera deseosos de leyes, intentemos dividir en tres grupos separados, lo más importante, lo segundo y lo tercero.

ME.—De acuerdo.

---

[108] Cf. *infra,* IV 710a-b.

[109] Cf. I 631e-632a.

AT.—Decimos, además, que una ciudad, así parece, que va a mantenerse y a ser feliz dentro de las posibilidades hu- b
manas debe distribuir y es necesario que distribuya correctamente las honras y las deshonras. Hay que reconocer correctamente, por tanto, los bienes del alma como los más valiosos y los primeros, cuando ésta tiene templanza, en segundo lugar, los concernientes al cuerpo y, en tercero, los así llamados bienes relacionados con la fortuna y las riquezas[110]. Si un legislador o una ciudad eventualmente infringen este orden, dando preeminencia en los honores a las riquezas o supremacía con honores a algunos de los bienes posteriores no haría una cosa pía ni buena desde el punto de vista del arte político. ¿Sostenemos eso o qué?

ME.—Quede afirmado con meridiana claridad.

AT.—El análisis del orden político de los persas nos hizo, ciertamente, explayarnos en estos temas. Descubrimos que ellos empeoraron año a año y decimos la causa, que, arrebatando demasiado el elemento de libertad al pueblo e introduciendo más de lo conveniente el elemento despótico, destruyeron la amistad y el cuerpo social en la ciudad. Una d
vez que esto se destruyó, ni el consejo de los gobernantes deliberaba en favor de los gobernados y el pueblo, sino en favor de su propia autoridad, siempre que creían que iban a sacar algún provecho por pequeño que fuera, devastaban totalmente las ciudades, devastaban también los pueblos amigos aniquilándolos con fuego; y, en consecuencia, odiando con encono y sin piedad eran odiados. Cuando llegaron a necesitar que los pueblos lucharan por ellos, no des- e
cubrieron en ellos nada que los uniera ni tampoco la predisposición a querer arriesgarse y luchar, sino que, aunque

---

110 I 631b-d; V 726a-729a; *Carta* VIII 355b; ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco* I 8, 1098b12-16; cf. F. L. LISI, *Einheit...*, págs. 34-49.

poseían incalculables multitudes, todas eran inútiles para la guerra y, al tener que pagar como si estuvieran necesitados de hombres, pensaron que los iban a salvar mercenarios y
698a extranjeros. Además, son necesariamente ignorantes, porque dicen con sus hechos que lo que se llama honorable y bello en la ciudad es charlatanería siempre y en toda ocasión comparado con el oro y la plata.

ME.—No cabe duda.

AT.—Llegue aquí a su fin el tema de los persas en el que se mostró que ahora no se los gobierna correctamente por la esclavitud y el despotismo excesivo.

ME.—De acuerdo.

AT.— En cuanto al orden político existente en Ática, debemos exponer a continuación de la misma manera, que la
b libertad absoluta y de toda autoridad es mucho peor que estar sometido al gobierno mesurado de otros[111]. En efecto, en la época aquella en que sucedió el ataque de los persas a los griegos, quizás casi podría decirse que a todos los que habitaban Europa, había un orden político antiguo y unas magistraturas sobre la base de cuatro clases[112]. En él era amo y señor un cierto pudor, a causa del cual queríamos vivir siendo esclavos de las leyes de entonces. Además, cuando la grandeza del ejército invasor que se acercaba por tierra y por mar nos infundió un temor que nos sumía en la impo-
c tencia, éste hizo todavía mayor nuestra sumisión a los go-

---

[111] Cf. la descripción de la democracia en *República* VIII 562b-563e.

[112] Es una clara referencia a la constitución vigente desde la época de Solón y que había sido reformada a fines del siglo VI a. C. por Clístenes. Las reformas de Clístenes fueron mucho más profundas de lo que quiere admitir aquí Platón, que califica al sistema político vigente de «antiguo»; cf. C. HIGNETT, *History...*, págs.142 s.

bernantes y a las leyes[113] y todo eso dio lugar a una profunda amistad entre nosotros. Casi diez años antes de la batalla naval en Salamina[114] llegó Datis[115] a la cabeza de un ejército persa. Darío lo había enviado contra los atenienses y los eretrios con órdenes expresas de someterlos a la esclavitud, amenazándolo con la muerte si no lo hacía[116]. Con un gran número de hombres, Datis sometió a los habitantes de Eretria en un tiempo más o menos corto y envió a nuestra ciu- *d*
dad una terrible mensaje: ninguno de los eretrios había podido escapar, pues los soldados de Datis, tomándose de las manos, habían rastrillado toda la Eretria[117]. La noticia, bien

---

[113] El motivo del sometimiento a las leyes como fundamento de la victoria griega sobre los persas aparece por primera vez en las palabras con las que Demarato expone la razón a Jerjes del poder del ejército espartano: «Aunque son libres, no son completamente libres, pues su amo es la ley, a la que temen todavía mucho más que los tuyos a ti» (HERÓDOTO, VII 104, 4). Cf. TUCÍDIDES, II 37, 3; LISIAS, II 25; ISÓCRATES, *Panegírico* (IV) 77-78. C. BEARZOT, *Platone...*, págs. 105 s., ha señalado la coincidencia entre la valoración del orden político imperante en la Atenas del primer cuarto del siglo v que hace Platón y la de este último autor.

[114] Frente a esta isla que se encuentra al NE de la costa ática se desarrolló a finales de septiembre de 480 a. C. la decisiva batalla en la que la marina griega derrotó a la persa en la segunda guerra médica.

[115] Junto con Atafernes fue el comandante de la expedición persa que fue enviada a someter a Grecia en el 490 a. C. Desde Cilicia, los persas condujeron a finales del verano del 490 una flota de 600 barcos que desembarcó en Eubea. Su ataque principal se dirigió contra Eretria y luego contra Atenas. Tras desembarcar en la llanura de Maratón y ser derrotado, el ejército persa logró reembarcarse y emprender la retirada. A pesar de la derrota, los persas lograron conservar las islas Cíclades.

[116] Cf. *Menón* 240a. La fuente parece ser HERÓDOTO VI 94, 2, con modificaciones; cf. KL. SCHÖPSDAU, *Nomoi...*, pág. 497.

[117] C. RITTER, *Gesetze...*, II, pág. 103 postula la dependencia de este pasaje y el similar del *Menéxeno* (240b) del relato que hace HERÓDOTO sobre la conquista de las islas Quíos, Ténedos y Lesbos (VI 31); cf. KL. SCHÖPSDAU, *Nomoi...*, págs. 498 s.

sea porque era verdadera o por la forma en que había llegado, intimidó a los demás griegos y, en especial, a los atenienses y, cuando enviaron embajadas a todas las ciudades
e griegas, nadie los quiso ayudar, excepto los lacedemonios[118]. Pero éstos, a causa de la guerra que había entonces contra Mesene —o si se lo impidió realmente algún otro motivo, pues en realidad no sabemos lo que se alegó[119]—, de todas formas, llegaron un día después de la batalla de Maratón[120]. Posteriormente, solían venir noticias de grandes preparativos y numerosas amenazas del rey. Cuando pasó el tiempo, se dijo que Darío había muerto y que su hijo lo había sucedido con toda la violencia de la juventud al mando
699a del imperio y que este en absoluto cejaba en el empeño. Los atenienses creían que todo esto se preparaba contra ellos por lo que había sucedido en Maratón y, cuando escucharon que habían excavado el Atos[121] y que habían unido el Helesponto[122] y la multitud de las naves, pensaron que no tenían salvación ni por tierra ni por mar y que nadie los iba a ayudar —ya que recordaban que cuando vinieron por primera vez e hicieron lo de Eretria nadie los ayudó ni se arriesgó a

[118] En este punto, la versión de Platón se aparta de la de HERÓDOTO (VI 108), que sostiene que los plateos también se unieron a los atenienses.

[119] Cf. *supra,* 692d. KL. SCHÖPSDAU, *Nomoi...,* pág. 500, ve en esta frase un rechazo de la versión que ofrece HERÓDOTO (VI 106-107, 120).

[120] La batalla de Maratón tuvo lugar en septiembre del 490.

[121] Los persas abrieron un canal a través de la península de Atos (la que se encuentra más al oeste de las tres que posee Calcidia); HERÓDOTO, VII 22-24, 37, 122. La investigación arqueológica ha demostrado la veracidad de este dato.

[122] Hoy conocido como Estrecho de los Dardanelos, une el Quersoneso tracio y la costa NO de Troya. Tiene un ancho medio de alrededor de 5-6 Km. En el 480, para la segunda invasión persa, Jerjes hizo construir un puente con barcos que describe ampliamente HERÓDOTO, VII 33-36. Cf. KL. SCHÖPSDAU, *Nomoi...,* págs. 501 s., para la recepción de estos hechos en la literatura de la época.

luchar junto a ellos—. Esperaban por cierto que sucediera b también entonces lo mismo por tierra, por lo menos. Pero también por mar veían que no había ningún medio de salvación, puesto que atacaban con más de mil naves. Concibieron entonces una forma de salvarse, tenue y desesperada, aunque la única, tras considerar lo que había sucedido antes, cómo también entonces de una situación desesperada parecía haber surgido la victoria por medio de la lucha. Aferrados al ancla de esta esperanza, juzgaron que su amparo estaba en ellos mismos y en los dioses. Una amistad mutua c fue la consecuencia de todo esto, del temor que entonces estaba presente y del que había nacido de las leyes anteriores —el que poseían porque eran esclavos de las leyes que tenían, el que, a menudo, en la conversación de antes llamamos pudor y del que decíamos que deben ser esclavos los que van a ser buenos[123], del que está libre y al que no tiene temor el cobarde, que nunca habría acudido a la defensa si no hubiera sido presa de ese temor y no habría defendido ni templos, ni sepulcros, ni patria, ni todas las otras cosas propias y queridas[124], como acudió entonces al rescate, sino d que en ese momento nos habríamos esparcido en pequeños grupos y nos hubiéramos dispersado cada uno hacia un lugar diferente—.

ME.—No sólo has hablado muy bien, extranjero, sino que lo has hecho de una forma adecuada tanto a ti como a tu patria.

AT.—Así es, Megilo. No hay dudas de que es de justicia, que te cuente lo que sucedió en aquel tiempo, porque llevas la sangre de tus padres. Observa, sin embargo —no

[123] I 646e-647c, II 671c-d.

[124] Véase el pasaje de ESQUILO, *Persas* 402-405, donde el ejército griego lanza una consigna similar ante el ataque de los persas.

sólo tú sino también Clinias—, si decimos cosas que sean en algo apropiadas para la legislación, ya que no hago esta exposición simplemente por contar cuentos, sino que hablo
e con la finalidad que he mencionado. Mirad pues. Puesto que, de alguna manera, a nosotros nos pasó lo mismo que a los persas, aunque ellos sometieron al pueblo a una esclavitud total, mientras que nosotros, contrariamente, empujamos a la multitud hacia la libertad absoluta, digamos también qué aconteció desde entonces y de qué manera, puesto que, de alguna forma, el análisis que habíamos hecho antes estaba bien[125].

700*a* ME.—Dices bien. Intenta indicarnos de una manera todavía más clara lo que acabas de decir.

AT.—Así será. En la época de las antiguas leyes, amigos, nuestro pueblo, en algunos ámbitos, no era amo y señor, sino que era, de una cierta forma, esclavo de las leyes por propia voluntad.

ME.—¿A qué leyes te refieres?

AT.—En primer lugar, a las que entonces regulaban la música[126], para que expongamos desde el comienzo el progreso excesivo de la forma de vida libre. En efecto, entre nosotros, la música se encontraba entonces dividida en
b ciertos géneros y estilos. Una clase de canciones eran las plegarias a los dioses que llevaban el nombre de himnos[127].

---

[125] Se trata probablemente de una referencia a la temática de la corrección de la música analizada en el segundo libro (especialmente 667b-670a); KL. SCHÖPSDAU, *Nomoi...*, pág. 506.

[126] Cf. *República* IV 424b-d. La palabra utilizada aquí *(nómos)* significa tanto 'ley' como 'costumbre', por lo que he preferido mantener 'ley' para guardar la unidad que tiene el fenómeno en el pasaje, aunque en el caso de la música se trata, evidentemente, de costumbres o usos.

[127] En realidad, el término *hýmnos* designaba todos los tipos de poesía y cantos religiosos. Podían ser monódicos o corales y tienen una serie de elementos fijos como la invocación del dios, encomio de sus hazañas y

Había otro tipo de cantos contrario a ésta —se les hubiera podido dar muy bien el nombre de trenos[128], otra eran los peanes[129] y otra, alabanza de Dioniso, creo, llamada ditirambo[130]—. Los 'nomos'[131], utilizaban esa misma palabra, constituían como otra especie de clase. Y les agregaban «acompañados de cítara»[132]. Como éstas y también algunas otras clases se encontraban así ordenadas y distinguidas, no c

los ruegos. Los himnos más antiguos que se conservan son los así llamados *Himnos homéricos*, que consisten en pequeños poemas en verso heroico escritos en estilo homérico en los que se invoca, se alaba y se relata el origen y las hazañas de una divinidad determinada.

[128] Lamentación fúnebre. Originalmente se cantaban en el momento de la sepultura. Más tarde la denominación se extiende a los cantos en memoria del muerto. Se conservan algunos ejemplos literarios en Simónides y Píndaro.

[129] Junto al ditirambo era la forma más importante de la lírica coral griega. Originariamente era una invocación y canto en honor a los dioses. Se encuentran testimonios ya en Homero, Arquíloco, Alcmán y Teognis. Su nombre proviene de la repetición del apelativo *ié paián*, con el que se invocaba la presencia de la divinidad. El peán estaba dedicado generalmente a Apolo.

[130] Nombre de origen pregriego de una de las formas corales más importantes (cf. *supra*, nota 127), estrechamente relacionado con Dioniso. El primer testimonio de la existencia de ditirambos se remonta a ARQUÍLOCO (frag. 120 BERGK = 77 DIEHL = GENTILI-PRATO = 120 WEST). Hasta el IV a. C. los ditirambos iban acompañados de flauta y el modo era frigio.

[131] Juego de palabras intraducible con *nómos* (= 'aire musical') que asimismo significa 'ley' y 'costumbre'. También realiza una comparación entre el *nómos* político y el *nómos* musical en IV 722c-723b y VII 799e-800a.

[132] Se trataba de una canción para solista en honor de Apolo. El aire compuesto para ser acompañado por la cítara fue la primera forma, más tarde se hicieron también aires para ser acompañados por flauta y se conocen *nómoi* sólo instrumentales para flauta. Aparentemente, fue creado por Terpandro. Su contenido era similar al de los himnos homéricos.

era posible utilizar mal un tipo de melodía para un género que no fuera el suyo. La autoridad suprema en estos asuntos era entendida y con su conocimiento juzgaba y también castigaba al que no obedecía. No había siringa ni gritos incultos de la masa, como ahora, ni aplausos para dar el apoyo, sino que estaba establecido que los que habían completado su educación escucharan en silencio hasta el final, mientras que los niños, sus ayos y la mayoría de la plebe tenían la admonición del bastón[133] que imponía orden. La
d multitud de los ciudadanos quería que se la gobernara en estos asuntos con ese orden y no osaba juzgar por medio del tumulto. Más tarde, cuando pasó el tiempo, los poetas, aunque naturalmente dotados para la poesía, se convirtieron en los iniciadores de la ilegalidad contra el arte. Ignorantes de la justicia y la legalidad de la Musa, en extásis y presas del placer más de lo debido, mezclaron trenos con himnos, pea-
e nes con ditirambos e imitaron las canciones para flautas con las que eran para cítara, uniendo todo con todo[134], porque sin querer, por necedad musical, pretendieron falsamente que la música no tiene ningún tipo de corrección, sino que la forma más correcta de juzgar es el placer del que la goza, sea éste alguien mejor o peor. Al hacer composiciones de ese jaez y proclamar al mismo tiempo teorías por el estilo[135], instauraron en la plebe la ilegalidad respecto de la mú-
701*a* sica y la osadía de creerse capaces de juzgar. De donde los teatros de silenciosos se volvieron clamorosos, como si conocieran lo bello y lo que no lo es en las artes y una teatro-

---

[133] En los teatros existía una especie de policía provista de un bastón con el que golpeaba en el hombro de los que hacían mucha bulla.

[134] Cf. II 669b-d.

[135] Para la interpretación de *lógous epilégontes*, cf. Kl. Schöpsdau, *Nomoi...*, pág. 512.

cracia malvada suplantó en la música a la aristocracia[136]. En efecto, si hubiera surgido una democracia de hombres libres sólo en la música, lo sucedido no habría sido en absoluto terrible, pero, entre nosotros, el que todos se creyeran expertos en todo y la ilegalidad comenzaron en realidad a partir de la música y siguió la libertad, pues perdieron el temor, como si supieran, y la carencia de temor engendró la desvergüenza. Pues el no temer por osadía la opinión del mejor *b*
es prácticamente la desvergüenza malvada, producida por una cierta libertad demasiado osada.

ME.—Tienes toda la razón.

AT.—A continuación de esta libertad surgiría la de no querer servir a los magistrados y, siguiendo a ésta, la de evitar el servicio y la amonestación del padre, la madre y los mayores, y cuando están cerca del final, la de intentar no ser obedientes a las leyes. Ya en el final mismo, la de no preo- *c*
cuparse ni de los juramentos y garantías ni en absoluto de los dioses, cuando muestran e imitan la llamada antigua índole titánica[137]. Una vez que retornan a ese estado, llevan una vida dura y jamás cesan sus males. ¿Por qué hemos hablado de esto? A mí, al menos, me parece que constantemente debemos refrenar el discurso como a un caballo, y no como si uno con una boca desenfrenada, llevado con vio- *d*
lencia por la conversación, por decirlo según el refrán, se

[136] Cf. II 658e-659d.

[137] Probable alusión a la interpretación órfica del mito de Dioniso asesinado y comido por los titanes. El ser humano se crea a partir de las cenizas de los titanes que habían sido fulminados por el rayo de Zeus. Por eso, el hombre es una mezcla de dos naturalezas, una superior (la de Dioniso ingerido ya y formando parte de los titanes) y una inferior (la propiamente titánica). Existen intérpretes que niegan que exista aquí una referencia al mito órfico. Cf. KL. SCHÖPSDAU, *Nomoi...*, págs. 514 s., sobre las diferentes interpretaciones de este pasaje.

fuera a caer del burro, sino para volver a preguntar con respecto a lo que se acaba de decir, ¿por qué se dijo esto?

ME.—Bien.

AT.—Lo he dicho por aquello.

ME.—¿Por qué?

AT.—Dijimos que el legislador debe legislar apuntando a tres cosas, cómo la ciudad que reciba las leyes será libre, amiga de sí misma y poseerá razón. Era así, ¿o no?

ME.—Totalmente.

e AT.—Por eso elegimos dos órdenes políticos, el más despótico y el más libertario y observamos ahora cuál de los dos funciona correctamente. Cuando percibimos una cierta mesura en cada uno de ellos, de los unos en el ejercicio del mando y de los otros en la búsqueda de libertad, vimos que entonces se daba en ellos de manera significativa una situación de bienestar, pero cuando se desplazaron hacia los extremos, unos en el sentido de la esclavitud, otros en el contrario, la situación no fue beneficiosa para los unos ni para los otros.

702*a* ME.—Tienes toda la razón.

AT.—Y también ésa es la razón por la que contemplamos el ejército dorio, cuando se asentaba, y las laderas ocupadas por Dárdano[138], el establecimiento junto al mar y a los primeros, los que habían sobrevivido a la destrucción[139], y, además, hicimos nuestros discursos anteriores acerca de la música y la embriaguez y lo que discurrimos todavía antes de eso. En efecto, hemos dicho todo eso por ver cómo podría habitarse de la mejor manera una ciudad y, en parti-
b cular, cómo alguien podría vivir bien. Entre nosotros, Me-

---

[138] Héroe epónimo de los dárdanos que en Homero forman una unidad con los troyanos. Más tarde los romanos se consideraron sus descendientes. Cf. H. VON GEISAU, *KlP*, I, cols. 1388 s.

[139] Cf. *supra*, 676a-692c.

gilo y Clinias, ¿qué prueba tendríamos de si hemos hecho algo útil?

CL.—Yo creo, extranjero, que puedo entrever alguna. Parece que todos estos temas que hemos expuesto han surgido por alguna fortuna. En efecto, en este momento yo, por lo menos, estoy muy necesitado de ellos y hasta es oportuno que tú y Megilo aquí presente hayáis coincidido a mi lado. *c* Pues no os ocultaré a vosotros dos lo que ahora me pasa, sino que prestaré atención a un cierto presagio. La mayor parte de Creta tiene la intención de hacer una colonia[140] y encomienda a los habitantes de Cnosos que se ocupen del asunto, y la ciudad de Cnosos, a mí y a otros nueve. Al mismo tiempo, nos manda que pongamos sus leyes, si es que algunas de ellas nos satisfacen, pero que instauremos también leyes de otro lado, si nos gustan, sin tomar en cuenta en absoluto si son extranjeras, siempre que nos parezcan mejores. Démonos pues ese gusto. Eligiendo de las *d* leyes mencionadas, construyamos la ciudad con la palabra, como si la fundáramos desde el comienzo y, al mismo tiempo, lograremos observar lo que buscamos, mientras que yo quizá podría usar esa constitución para la futura ciudad.

---

[140] A mediados del siglo IV a. C., cuando Platón escribe esta obra, ya hacía mucho tiempo que había pasado la época del esplendor en la fundación de colonias, aunque la tradición seguía estando aún viva en las fundaciones atenienses *(clerouchíai)* y en algunos otros procesos de colonización. Después de la muerte de Platón, en las conquistas de Alejandro, la creación de colonias iba a conocer otro período de expansión. Hay numerosos ejemplos de legisladores buscados para diseñar las constituciones de esas colonias. Uno de los más famosos son las leyes que Pericles encargó a Protágoras para la colonia ateniense del sur de Italia, Turios (DIÓGENES LAERCIO, IX 50; G. R. MORROW, *Plato's Cretan city...*, págs. 3 s.).

At.—No nos declaras justamente una guerra, Clinias. Si no desagrada a Megilo, piensa que en lo que yo pueda tienes mi colaboración.

Cl.—Bonitas palabras.

Me.—Y también la mía.

e Cl.—Muy bien dicho. Pero intentemos primero fundar la ciudad con la palabra.

LIBRO IV

LOS PRINCIPIOS DEL SISTEMA POLÍTICO DE MAGNESIA

SINOPSIS

704a-715e: El sistema político y sus presupuestos.

- 704a-708d: Condiciones materiales: lugar, origen de los colonos.
- 708d-715e: La forma de gobierno: nomocracia (imperio de la ley).
  - 708e-709e: Limitaciones del arte humano.
  - 709e-712b: Forma de realización del mejor estado.
  - 712b-713a: Los sistemas políticos dorios.
  - 713a-714b: El gobierno bajo Cronos.
  - 714b-715e: El imperio de la ley.

715e-718a: Discurso a los colonos: imitación de dios.

- 715e-716d: Dios medida de todas las cosas.
- 716d-717b: Culto a los dioses.
- 717b-718a: Culto a los padres.

718a-724b: La nueva ley: preámbulo y orden.

- 718a-719e: Persuasión de los ciudadanos a través de la ley.

719e-720e: Dos tipos de leyes.
720e-722c: Ejemplificación de ambos por medio de las leyes nupciales.
722c-724b: La nueva ley tendrá un preámbulo persuasivo.

AT.—Veamos pues, ¿qué ciudad debemos pensar que 704a
será la tuya? Cuando hago esta pregunta, no me estoy refiriendo ni al nombre que tiene ahora ni al que llevará en el futuro[1] —pues podría ser que se lo diera su fundación o un lugar, o un nombre derivado de algún río o fuente o de los dioses del lugar podría agregar su sagrada fama a la nueva b
ciudad— sino que lo que sobre todo quiero preguntar acerca de ella es si estará junto al mar o tierra adentro.

CL.—Extranjero, la ciudad a la que nos referimos, se encuentra a unos ochenta estadios del mar[2].

AT.—Bien, ¿hay radas en esa parte de la costa o carece totalmente de acceso por mar?

CL.—Hasta donde es posible, tiene muy buenas radas en ese paraje, extranjero.

AT.—¡Ay!, ¡qué dices! ¿Pero, cómo es la región que la c
rodea? ¿Produce de todo o hay algo de lo que carezca?

---

[1] Más tarde se la denomina «ciudad de los magnesios» (IX 860e; XII 946b, 969a).

[2] Aproximadamente unos 15 Km. Tal como ha señalado G. R. MORROW, *Plato's Cretan city*..., págs. 30-31, Platón parece haber tenido en cuenta una ciudad realmente existente y luego abandonada, que habrían fundado unos magnesios provenientes de Tesalia que emigraron a Creta y luego la abandonaron para trasladarse al Asia Menor a orillas del río Meandro en Jonia; cf. *infra,* 704c, y N. F. JONES, «Organization...», págs. 474 s. A. BRUNT, «Model city...», págs. 246 s., contradice con razones poco convincentes esta apreciación.

CL.—No carece de casi nada.

AT.—¿Habrá en los alrededores alguna ciudad vecina?

CL.—En absoluto, se funda justamente por eso. En ese sitio tuvo lugar una emigración que dejó a esta región desierta durante muchísimo tiempo.

AT.—¿Qué sucede con las llanuras, montañas y bosques? ¿Cuánto nos ha tocado en suerte de cada una de esas cosas?

CL.—Su paisaje se asemeja al del resto de Creta.

d AT.—Quieres decir que es más escarpado que llano[3].

CL.—En efecto.

AT.—No sería, por tanto, totalmente irrecuperable para la adquisición de la virtud. En efecto, si hubiera llegado a ser costera y con buenas radas y no hubiera producido todo, sino que hubiera carecido de muchos productos, habría precisado un gran salvador y legisladores realmente divinos, para no llegar a tener costumbres refinadamente soeces con unas condiciones naturales semejantes. Pero ahora, tiene el consuelo de los ochenta estadios, aunque está más cerca de
705*a* lo debido del mar, sobre todo teniendo en cuenta que dices que tiene buenos accesos marítimos[4]. No obstante, hay que sacar el mayor provecho posible también de esto. En efecto, el mar cercano significa para una región el placer cotidiano, aunque, en realidad, es una vecindad muy desagradable y amarga[5], pues, al llenarla de tráfico y los negocios del co-

---

[3] Cf. I 625c-d.

[4] 704b.

[5] Alusión a un fragmento de Alcmán, primer poeta coral, creador de los coros espartanos de muchachas. Vivió en la segunda mitad del siglo VII y era probablemente originario de Sardes (Lidia). Según una leyenda fue liberado de la esclavitud por su talento musical. Vivió en Esparta desempeñando un puesto de responsabilidad como maestro del coro hasta ser de edad muy avanzada. Cf. L. CALAME/T. H., «Alkman», *NP*, I, cols. 512-515.

mercio al por menor y al engendrar costumbres cambiantes y no fiables en las almas, hace a la ciudad misma no fiable y la enemista consigo misma, así como con los otros hombres. En eso es un consuelo que posea una tierra que produce de todo, aunque, si es escarpada, es evidente que no podría ser al mismo tiempo productora en grandes cantidades y pro- *b*
ductora de todo. Pues si poseyera esa cualidad, se haría una gran exportadora y se llenaría, a su vez, de monedas de plata y de oro. Comparado con éste, no habría para la ciudad ningún mal mayor para la adquisición de costumbres nobles y justas tal como decíamos, si recordamos, en la conversación anterior[6].

CL.—Bien que lo recordamos y estamos de acuerdo en que entonces y ahora teníamos razón.

AT.—Así es. ¿Cómo está nuestra región de madera apta *c*
para construir barcos?

CL.—No hay abetos[7] ni piceas[8] dignos de mención y no abundan los cipreses[9]. Podría encontrarse algo de pino ma-

---

[6] Probablemente se esté refiriendo a III 679b, aunque allí no se hace precisamente esa afirmación. La idea podría estar contenida también en III 695e-696b.

[7] *Elátē (= Abies cephalonica).* En las motañas de la zona del Mediterráneo se encontraban algunas clases de estas coníferas que se utilizaban en algunos casos para construcciones y como combustible. También podían usarse para la elaboración de mástiles en las embarcaciones. Cf. H. GAMS, «Fichte», *KlP*, II, col. 543.

[8] *Peúkē (Pinus laricia,* cf. LS, *s.v.)* era un nombre que se aplicaba a diferentes clases de coníferas de la familia de los abetos, cf. «Föhren», *KlP*, IV, cols. 588 s.

[9] De las catorce especies del ciprés, sólo se encontraba en el SE de Europa el *Cupressus sempervirens.* Este árbol crecía especialmente en los lugares de culto y en las tumbas. Árbol de Apolo y, en Chipre, de otras divinidades. Cf. H. GAMS, «Cypresse», *KlP*, I, cols. 1352 s.

rítimo[10] y de plátano[11], los que siempre necesitan los armadores para las partes interiores de los barcos.

AT.—Tampoco estas condiciones naturales serían malas para la región.

CL.—¿Por qué?

AT.—Es bueno que una ciudad no pueda seguir fácil-
d mente los malos ejemplos de sus enemigos.

CL.—¿Pensaste en algo concreto cuando dijiste eso?

AT.—Querido amigo, presta atención a lo que hago sin apartar la mirada de lo dicho al comienzo, que las leyes cretenses tienden a una única cosa. Vosotros dos precisabais que eso era la guerra, mientras que yo, interrumpiendo, dije que estaba bien que esas leyes estuvieran orientadas a la virtud, pero que para nada estaba de acuerdo en que apunta-
e ran a una parte de ella, pero no al todo[12]. Ahora os toca a vosotros seguir atentamente mis palabras y vigilar, por si llego a hacer alguna ley que no esté orientada hacia la virtud o lo esté sólo a una parte de ella. Pues sostengo que sólo es correcta aquella ley que, a la manera de un arquero, apunta siempre sólo a aquello de lo que resulta un bien y deja de
706a lado todo lo demás, sea esto riqueza o cualquier otra cosa

[10] Con el nombre de *pítus (Pinus sylvestris,* cf. LS, *s.v.)* se designaban diferentes clases de pino. Según algunos autores, es probable que este árbol, consagrado a Posidón, fuera el pino rodeno o marítimo *(Pinus maritima),* cuya piña estaba consagrada a Pan y Dioniso como símbolo de la fertilidad; cf. H. GAMS, «Föhren...», cols. 588 s.

[11] *Platanus orientalis.* El plátano, originario de Europa meridional, se extendió más tarde hacia la Europa septentrional; en la Antigüedad era apreciado por su frondosidad y se lo utilizaba también para injertar árboles frutales. También se le atribuían propiedades curativas; cf. GOSSEN, «Platanos», *RE,* XX, cols. 2337 s.; K. ZIEGLER, *KlP,* IV, col. 894.

[12] I 625c-631d.

semejante, si no la acompaña lo mencionado antes[13]. En
cuanto a la imitación de los enemigos, decía que la mala se
produce cuando uno vive junto al mar y éstos lo dañan, co-
mo por ejemplo —no lo digo en absoluto porque quiera re-
cordaros pasadas injurias— cuando Minos impuso a los ha-
bitantes de Atica el duro pago de un tributo[14] con su gran *b*
fuerza naval, y ellos ni tenían barcos de guerra, como ahora,
ni su tierra poseía abundantes bosques con maderas aptas
para construir barcos como para hacerse fácilmente con una
flota. En consecuencia, en ese momento no fueron capaces
de rechazar al punto a sus enemigos, porque no se hicieron
marinos imitando el arte de la navegación. En realidad les
hubiera valido más sacrificar aún muchas veces siete rapa-
ces, antes de pasar de ser firmes hoplitas a ser marinos y *c*
acostumbrarse a saltar a tierra a menudo y a retirarse a la ca-
rrera hacia las naves sin que les parezca hacer nada vergon-
zoso cuando no tienen valor para entregar su vida, esperan-
do a pie firme el ataque de sus enemigos. Por el contrario,
tienen pretextos muy verosímiles y a propósito, cuando
destruyen las armas y emprenden unas ciertas fugas, como
dicen, que no traen vergüenza. Pues estos dichos suelen
provenir de las incursiones marítimas, que a menudo no son
merecedoras de loas infinitas, sino todo lo contrario. En *d*
efecto, nunca hay que habituar a nadie a las malas costum-

---

[13] E. d., la virtud, en especial la virtud integral; cf. I 631b-d. Para la comparación de la ley y el arquero, cf. IX 934b.

[14] Minos culpó a los atenienses de la muerte de su hijo Andrógeo, que había sido asesinado por los rivales a los que había vencido en los juegos panatenaicos, y los obligó a enviar cada nueve años siete muchachos y siete muchachas que daba al Minotauro para que se los comiera. Los atenienses se libraron de ese tributo por la intervención de su héroe nacional Teseo, que, con la ayuda de la hija de Minos, Ariadna, entró en el laberinto en el que se encontraba el monstruo y lo mató. Cf. *Fedón* 58a y *Minos* 321a.

bres, y esto vale especialmente en el caso los mejores ciudadanos. Es posible, creo, tomar de Homero que una institución semejante no es buena, pues, en su poema, Odiseo recrimina a Agamenón porque ordena que arrastren las naves al mar, cuando los troyanos estaban poniendo en serios apuros a los aqueos en la batalla. Odiseo se enfada con él y dice:

e *Ordenas, cuando la guerra y su grito se levantan,*
arrastrar las naves de buenas cubiertas hacia el mar,
para que los ruegos de los troyanos se cumplan según
su voluntad y sobre nosotros caiga la terrible muerte.
Pues no se mantendrán en la batalla los aqueos si se
arrastran las naves hacia el mar, sino que buscarán la hui-
[da y sucumbirá su ansia de lucha.
707a *Entonces los exterminará una decisión como la que pro-*
[clamas[15].

También él sabía que, cuando los hoplitas están luchando, es malo que los trirremes se encuentren cerca en el mar. Incluso los leones se acostumbrarían a escapar de los ciervos si tuvieran esas costumbres. Además, el poder y la salvación que las ciudades obtienen por su marina, no honra el elemento más noble entre los guerreros. En efecto, dado que la salvación se da por la acción del timonel, por la capacidad del contramaestre[16], por la habilidad de los remeros y, en general, de hombres muy variopintos y de no mucha relevancia, nadie podría atribuir correctamente los honores que corresponden a cada uno. ¿Cómo podría llegar a ser correcta una organización política despojada de esa posibilidad?[17].

---

[15] *Ilíada* XIV 96-102.

[16] *Pentecóntarchos* era en Atenas el jefe de cincuenta hombres que se encontraba subordinado al capitán del trirreme.

[17] Cf. I 631e, 632c; III 697a-b; V 738e; VI 757c.

Cl.—Prácticamente imposible. Sin embargo, extranjero, por lo menos los cretenses somos de la opinión que la batalla naval de Salamina[18], que los griegos pelearon contra los bárbaros, salvó a Grecia.

At.—También lo dicen muchos de los griegos y de los bárbaros. Pero nosotros, amigo, Megilo, aquí presente, y *c*
también yo, sostenemos que fueron las batallas de infantería que tuvieron lugar en Maratón[19] y en Platea[20]. La primera comenzó la salvación de los griegos, la otra le dio punto final. Y creemos que éstas hicieron mejores a los griegos, mientras que las otras no, para referirnos de esta manera a las batallas que contribuyeron a salvarnos. Pues a la batalla de Salamina te añadiré la que tuvo lugar en el mar en los aledaños de Artemisio[21]. No obstante, ahora, en nuestra *d*
consideración de la bondad de una organización política, analizamos tanto la naturaleza de la región como el orden de las leyes, no porque pensemos, como la mayoría, que lo más valioso para los hombres es sólo el conservarse y existir, sino que lo es el que lleguen a ser lo mejor posible y que sigan siéndolo mientras vivan. Pero esto, creo, también lo hemos dicho en lo anterior[22].

Cl.—En efecto.

---

[18] Cf. III 698c. En *Menéxeno* 241a-b, Sócrates hace una valoración más positiva de las batallas navales.

[19] Cf. III 698e.

[20] Platea era una antigua aliada de Atenas desde finales del siglo vi, sita en el sur de Beocia en la ladera norte del Citerón. La batalla tuvo lugar al norte de la ciudad en el 479 a. C., cuando el general persa Mardonio se retiraba del Ática. Cf. Heródoto, IX 19-88; E. Meyer, *Geschichte...*, IV.1, págs. 385-390.

[21] La parte costera en el extremo norte de Eubea, donde se enfrentaron los atenienses y los persas en el 480 a. C. con un resultado incierto; E. Meyer, *Geschichte...*, IV.1, págs. 358 ss.

[22] I 628c-e, 631b-d; II 661a-d; III 687a-689e.

AT.—En consecuencia, prestemos atención únicamente si seguimos marchando por el mismo camino, ya que, cuando se trata de establecerlas en un lugar y darles una legislación, es el mejor para las ciudades.

CL.—Y por mucho, sin duda.

e AT.—Cuéntame lo que viene a continuación: ¿Qué gente será la que asentaréis? ¿Acaso el que quiera de cualquier lugar de Creta, porque en cada una de las ciudades el número de habitantes supera lo que puede alimentar la tierra? Pues, supongo, no vais a llevar al que quiera de los griegos, aunque veo que algunos de Argos, de Egina y de
708*a* otros lugares de Grecia se encuentran establecidos en vuestra región. Dinos, pues, ¿de dónde dices que será el ejército de ciudadanos en esta ocasión?

CL.—Probablemente serán no sólo de toda Creta, sino que me parece que de los otros griegos van a aceptar sobre todo a los del Peloponeso para que habiten con ellos. Lo que acabas de decir, es, en efecto, verdad, que hay de Argos, y, especialmente, la gente que mejor fama tiene aquí ahora, la de Gortina[23], pues se ha trasladado como colonia de la Gortina peloponesa[24].

b AT.—La fundación de una colonia no puede ser igualmente fácil para las ciudades, cuando no sucede a la manera de un enjambre, es decir cuando una nación, que parte de

---

[23] Ciudad que se encontraba en medio de la llanura de Mesara, al sur de Creta. Más famosa que la Gortina peloponesa, la nombra HOMERO en el catálogo de los pueblos griegos de *Ilíada* II 646 y en la *Odisea* III 294. Era una de las ciudades más importantes de Creta y rivalizaba con Cnosos en cuanto a significación. El origen de la ciudad se remonta a épocas anteriores a la invasión doria, de manera que la versión que aquí ofrece Platón no parece responder a la realidad histórica.

[24] Ciudad de Arcadia en el actual Atsícolo, entre Damitsana y Caritena, en la margen del río Gortinio. Pertenecía a la alianza arcadia. A mediados del siglo IV a. C. aún existía.

una sola región, se establece, amiga de amigos, asediada por la carencia de espacio en su tierra u obligada por algunas otras adversidades semejantes. Hay ocasiones en las que una parte de la ciudad, coaccionada por las guerras internas, se ve obligada a emigrar a otra parte. Ya alguna vez emprendió el camino del exilio hasta la ciudad entera, completamente vencida por un ataque que la superaba. En un sentido, pues, es más fácil asentar en colonias a todos esos pueblos y dictarles leyes; pero en otro, es más difícil. El he- *c*
cho de ser una nación que habla la misma lengua y tiene el mismo nombre produce una cierta amistad, puesto que tienen en común los ritos y todo ese tipo de cosas, mas no soportan fácilmente leyes diversas y otros sistemas políticos diferentes de los que traen de casa, sino que, a veces, al tender a la disensión civil por la maldad de sus leyes y al intentar seguir usando, por hábito, las mismas costumbres por las que se habían destruido antes, se hacen difíciles de manejar y de convencer para el que funda la ciudad y le da *d*
leyes. Por su parte, un pueblo de variado origen que confluye en un lugar quizá estaría más dispuesto a obedecer unas leyes nuevas, pero el respirar al unísono y el unirse y, como la yunta de caballos, como se dice, tirar juntos en el mismo sentido, necesita mucho tiempo y es muy difícil[25]. Pero, realmente, la legislación y la fundación de las ciudades es una tarea propia de hombres que sean todos de una gran perfección.

CL.—Es probable. Pero indica de una manera todavía más clara a qué te refieres cuando dices esto.

---

[25] DIODORO (XII 10, 4; 11 3) relata que la fundación de la colonia de Turios, en la que actuó como planificador Hipódamo de Mileto, se realizó reuniendo gente de toda Grecia; cf. N. H. GOLDING, «City planner...», pág. 363.

e AT.—Buen amigo, creo que si vuelvo a los legisladores y los examino voy a decir algo realmente denigrante. Pero si es oportuno, no tendría que haber problemas. ¿Pero por qué, dios mío, tengo estos escrúpulos? Casi todo lo humano parece ser así, por cierto.

CL.—¿De qué hablas?

709a AT.—Iba a decir que ningún hombre nunca hace ninguna ley, sino que el azar y todo tipo de calamidades, que nos asuelan de las más diversas formas, legislan en todos nuestros asuntos. En efecto, o bien una guerra impuesta subvirtió el orden político y cambió las leyes o la falta de recursos que ocasiona una dura pobreza. Muchas veces las enfermedades obligan también a innovar, cuando se producen pestes, y, a menudo, hasta el mal clima que perdura a lo largo de los años durante mucho tiempo. Si alguien previera todo eso, se apresuraría a afirmar lo que yo hace un momento,
b que lo mortal no da ninguna ley a nadie en nada, sino que casi todo lo humano es azar. El hecho es que el que dijera eso de la navegación, el pilotaje, la medicina y la estrategia probablemente tendría razón, pero también tiene igualmente razón el que sostiene lo siguiente en esas mismas actividades.

CL.—¿Qué?

AT.—Que es dios el que lo gobierna todo y que el azar y la oportunidad ejercen el gobierno de todos los asuntos humanos sólo con la ayuda de dios[26]. Que, ciertamente, debe-

[26] La traducción sigue el texto de J. BURNET, *Platonis...* El primer *kaì* opone, a mi entender, la segunda afirmación a la primera (cf. DENNISTON, pág. 292). No es necesario suponer un *estí* en la primera parte de la oración como hacen E. B. ENGLAND, *Laws...*, I, pág. 428, y G. MÜLLER, *Studien...*, pág. 133, nota 3. Contrariamente a lo que pretende este último, *sýmpanta* en b8 no es epexegético, sino que va unido a *tanthrṓpina*, especificando el ámbito de acción del azar y la oportunidad. Es precisa-

mos acordar que el arte los sigue, como un tercer elemento más manso[27]. En efecto, que el arte del piloto ayude a la oportunidad durante una tormenta o no, lo consideraría una gran ventaja, ¿no te parece? c

CL.—Sí.

AT.—En consecuencia, también sucede así con el resto, por la misma razón, y en especial debemos atribuirle eso mismo a la legislación, que, cuando se den todas las otras cosas de las que debe estar dotada una región por el azar, si alguna vez ha de ser habitada felizmente, también necesita la tal ciudad que le sobrevenga un legislador que se guíe por la verdad.

CL.—Dices algo muy cierto.

AT.—Por tanto, ¿el que poseyera el arte para cada una de las cosas mencionadas no sería también capaz de pedir correctamente a los dioses, qué condiciones deben dársele para necesitar además sólo su arte? d

CL.—Sin duda.

---

mente el pasaje de 716a el que obliga a interpretar éste así. El fragmento de ESQUILO, 105 METTE, refleja una doctrina que está muy lejos de la platónica. Platón jamás habría afirmado que dios es todas las cosas. La coma detrás de *kairós* puede quitarse si uno quiere acercar la sintaxis a una lengua no griega, pero no es necesario hacerlo, contrariamente a lo que afirma KL. SCHÖPSDAU, *Platon, Werke...*, I, pág. 235, nota 17.

[27] La traducción sigue a E. B. ENGLAND, *Laws...*, I, pág. 428, que interpreta la frase de manera objetiva. El arte es un producto del conocimiento humano que sólo acompaña a la voluntad divina. Cf. *República* III 410d-e sobre la mansedumbre de la naturaleza filosófica. No se trata de que el conocimiento humano no tenga ningún valor y sólo sea aceptado por no hacer una afirmación demasiado estridente —tal como se deduciría de la traducción habitual—, sino de que sólo tiene una función muy limitada, aunque importantísima.

AT.—Y todos los otros recién mencionados, si se les pidiera que dijeran el contenido de su plegaría, lo harían, ¿o no?[28].

CL.—Efectivamente.

AT.—Lo mismo haría también el legislador, creo.

CL.—Yo, al menos, lo creo.

AT.—«Vamos, legislador», digámosle, «¿qué debemos
e darte y cómo debe ser la ciudad para que la recibas y, de ahí en adelante, puedas administrarla bien tú mismo?»

CL.—¿Qué es correcto decir después de esto?

AT.—¿Decimos lo que corresponde al legislador, o no?

CL.—Sí.

AT.—Lo siguiente: «Dadme la ciudad tiranizada», dirá. «Que sea un tirano joven, memorioso, con facilidad para el aprendizaje, valiente y magnánimo por naturaleza. Lo que anteriormente decíamos que debe seguir a todas las partes
710a de la virtud también tiene que acompañar ahora al alma del tirano, si han de ser de algún provecho las restantes cualidades que posee.»

CL.—Me parece que el extranjero dice que la templanza, Megilo, debe ser la que acompaña, ¿es cierto?[29].

AT.—La popular, al menos, Clinias, y no aquella a la que uno podría referirse con loas, cuando obliga a la templanza a ser inteligencia, sino lo que sin más florece naturalmente en los niños y los animales, que unos son desmesurados en sus placeres; otros, mesurados. Lo que decíamos
b que no es digno de mención[30] si se encuentra solo y aislado

[28] Hay aquí una clara contraposición con los ruegos erróneos de los necios e ignorantes. Cf. III 687d-688b.

[29] Cf. III 696d-e.

[30] III 696d.

de los otros muchos bienes nombrados[31]. Habéis captado lo que digo, pienso.

CL.—Totalmente.

AT.—Por tanto, tenga el tirano esta índole junto a aquellas cualidades, si una ciudad va a alcanzar de la manera más rápida y mejor posible un sistema político con el que, tras adoptarlo, vaya a vivir en la felicidad suma. No existe ni nunca podría llegar a existir una forma más rápida ni mejor que ésta de establecer el régimen político.

CL.—¿Cómo y con qué argumento, extranjero, si al- c
guien sostuviera esto, podría convencerse a sí mismo de que habla correctamente?

AT.—Fácil es comprender esto, Clinias, ya que es así por naturaleza.

CL.—¿Cómo dices? ¿si surgiera un tirano, sostienes, joven, prudente, capaz de aprender fácilmente, memorioso, valiente, magnánimo?

AT.—Afortunado, agrega, no en otro sentido, sino en que en su época llegue a haber un legislador digno de alabanza y un azar que los reúna[32]. Si se da esto, dios ha hecho, d
me atrevería a decir, todo lo que concede cuando quiere que una ciudad se encuentre especialmente bien. Lo segundo se produce, siempre que surgen, digamos, dos gobernantes con esas características y, además, lo tercero es proporcionalmente tanto más difícil cuanto son más los que gobiernan, pero en la medida en que tiene lugar lo contrario, resulta contrariamente.

---

[31] La templanza a la que se hace referencia aquí no es la virtud, sino la índole que tienen naturalmente los individuos y que hace a algunos más calmos y a otros más impulsivos. Sobre estas dos índoles básicas de los seres vivientes, cf. F. L. LISI, «Nomos y physis...», págs. 239-243.

[32] Sobre la relación entre azar e historia, cf. G. BURY, «Plato and history», *The Classical Quarterly* 1 (1951), 86-93, esp. págs. 91 s.

CL.—De la tiranía, dices, podría surgir la mejor ciudad, así parece, con la colaboración, por cierto, de un legislador excelente y un tirano moderado, y que se podría cambiar de la manera más fácil y rápida de ese sistema al otro; en se-
e gundo lugar, de la oligarquía —¿o a qué te refieres?— y, en tercero, de la democracia.

AT.—En absoluto, sino primero de la tiranía, segundo, de la constitución monárquica, tercero de un cierto tipo de democracia. Lo cuarto, la oligarquía, sería lo que con más dificultad podría aceptar el nacimiento de un orden semejante, pues en ella se da el mayor número de poderosos. Decimos que estas cosas suceden cuando surge providencialmente[33] un auténtico legislador y comparte el poder con los más poderosos en la ciudad. Donde este elemento[34] es más
711*a* pequeño en número, pero más fuerte, como en la tiranía, en ese momento y lugar, el cambio suele darse con rapidez y facilidad.

CL.—¿Cómo? Pues no entendemos.

AT.—Y, sin embargo, lo tenemos dicho no una vez sino muchas, creo[35]. Pero vosotros quizás ni siquiera habéis visto una ciudad gobernada por un tirano.

CL.—Ni tampoco estoy deseoso del espectáculo, yo al menos.

b AT.—Y sin embargo, podrías ver en ella lo que acabo de decir.

CL.—¿Qué?

---

[33] Tomando *phýsei* con *génetai,* de acuerdo con E. B. ENGLAND, *Laws...*, I, pág. 433.

[34] E. d., los que poseen el poder fáctico en la ciudad.

[35] A pesar de la impaciencia que denota la respuesta del ateniense, en esos términos no se encuentra expresado en las *Leyes* y tampoco en los pasajes que se suelen aducir de la *República* (V 473c-d; VI 499b) o de la *Carta* VII (326a-b).

AT.—Un tirano, cuando quiere cambiar las costumbres de la ciudad, no necesita en absoluto esforzarse y ni siquiera le hace falta mucho tiempo, sino que basta con que emprenda él primero el camino por donde quisiere que fueran los otros —ya sea que quiera volver a los ciudadanos a los usos de la virtud o a lo contrario— y esboce en primer lugar con su conducta todo lo que pretende, alabando y honrando unas conductas, mientras critica las otras y hasta condena al des- *c*
honor al que no obedece según la importancia de cada una de las acciones.

CL.—¿Y qué nos hace pensar que los restantes ciudadanos seguirán rápidamente al que posee un poder de persuasión y, al mismo tiempo, una fuerza de coacción semejantes?[36].

AT.—Que nadie os convenza, amigos, de que alguna vez podrían cambiar las leyes una ciudad de una manera más rápida y más fácil que con la guía de los poderosos, ni de que sucede eso ahora de otra manera o de que sucederá nunca en el porvenir. En efecto, pues, en nuestra opinión, no *d*
es imposible ese cambio y ni siquiera sería difícil, en caso de que se diera. Mas lo difícil es que suceda, y, sin duda, en mucho tiempo se ha dado raramente; pero cuando eso ocu-

---

[36] La intervención de Clinias pone sobre la mesa los dos elementos que son propios de la ley platónica, persuasión y coacción (cf. *infra,* 722b-c). El tirano convierte su ejemplo en ley y en norma de conducta para el ciudadano, de ahí la facilidad con la que puede cambiar el sistema político imperante. Sobre la teoría de la persuasión platónica, cf. G. R. MORROW, «Plato's conception of persuasion...»; H. GÖRGEMANNS, *Beiträge...*, págs. 30-100; S. GASTALDI, «Legge e retorica. I proemi delle leggi di Platone», *Quaderni di Storia* 10, 20 (1984), 69-109; CHR. J. BOBONICH, «Persuasion...»; J.-M. BERTRAND, «Langage juridique...». Una lista de los preludios puede encontrarse en la traducción de A. CASTEL-BOUCHOUCHI, *Platon. Lois...*, págs. 235 s.

rre, produce en la ciudad en la que pasa todos sus innumerables bienes[37].

CL.—¿A qué te refieres?

AT.—A cuando un amor divino de las prácticas prudentes y justas surge en algunas grandes dinastías, ya sea cuando tienen el poder según el sistema monárquico o se
e distinguen por la superioridad de sus riquezas o de su estirpe[38], o si alguno vuelve a producir acaso alguna vez la naturaleza de Néstor, del que se dice que tenía una capacidad oratoria superior a todos los hombres pero que se distinguía aún más por su prudencia[39]. Esto pasó, así dicen, en la época de Troya, pero en la nuestra, en absoluto. Mas si ya nació realmente o, es más, llega a nacer un hombre semejante o lo es ahora alguno de nosotros[40], él vive feliz y felices son los que obedecen las palabras[41] que salen de la boca del prudente. De la misma manera, también puede hacerse el mis-
712a mo razonamiento acerca de todo tipo de poder: que cuando, en un ser humano, el poder más alto coincide con la inteligencia y la prudencia, se produce entonces el nacimiento del

[37] Cf. *República* VI 499c-d, 502c.

[38] Cf. *República* VI 499a-c.

[39] La capacidad retórica de Néstor era proverbial (cf. , p. ej., *Ilíada* I 247-252), pero aquí Platón subraya sobre todo la prudencia que en la *Ilíada* se hace patente en sus intentos de mediación entre Agamenón y Aquiles (libros I, IX, XI), en los consejos que da a su hijo (libro XIII) o en sus intervenciones instando a los aqueos a la lucha (libro VII). Cf. H. VON GEISAU, «Nestor», *KlP*, IV, cols. 79 ss.

[40] Según G. STALLBAUM, *Leges...*, el ateniense se refiere a los tres participantes del diálogo. R. HACKFORTH, *The authorship of the Platonic epistles*, Manchester, 1913, pág. 153, sostiene que se refiere a Hiparino, el hijo del recientemente fallecido Dion y data el libro entre 354-353 a. C. Cf. E. B. ENGLAND, *Laws...*, I, págs. 435 s.

[41] La palabra *lógos* puede hacer referencia a la definición normativa que debe determinar la conducta y, en sentido lato, extenderse hasta la norma legal que aplica el gobernante (cf. II 653b-c).

mejor orden de gobierno y de las leyes correspondientes, pero que no ocurre nunca de otra manera[42]. Hagamos como si un oráculo nos hubiera contado una leyenda que demuestra que, en un sentido, es difícil que una ciudad llegue a tener un buen orden político y legal, pero que, en otro, si realmente llegara a darse lo que decimos, sería por mucho lo más rápido y lo más fácil de todo[43].

CL.—¿Cómo?

AT.—Adecuemos la historia a tu ciudad y, como niños *b*
ancianos, hagamos la prueba de plasmar sus leyes con la palabra.

CL.—Manos a la obra, pues, y no vacilemos más.

AT.—Invoquemos a un dios para la constitución de la ciudad. Pluguiera a él escucharnos y, tras escuchar nuestro ruego, sernos favorable y acudir con buena disposición para ordenar junto con nosotros la ciudad y sus leyes.

CL.—Ojalá acuda, por cierto.

AT.—¿Pero qué sistema político tenemos la intención de
ordenarle a la ciudad? *c*

CL.—¿A qué te refieres? Exprésate con mayor claridad. ¿A una democracia, una oligarquía, una aristocracia o a una monarquía? Pues seguro que no te referirías a una tiranía, como quisiéramos suponer nosotros al menos.

AT.—Venga, pues, ¿quién de vosotros querría contestar primero cuál de esos sistemas es el de su patria?

---

[42] Esta es la referencia más clara en este tratado a la famosa frase de la *República* (V 473c-d; VI 499a-c; cf. *Carta* VII 326a-b) en la que se exige la unión del poder político y la sabiduría filosófica en una sola persona (cf. C. RITTER, *Gesetze...*, II, pág. 109). Una lectura atenta del pasaje que comienza en 711b muestra que Platón está muy lejos de haber renunciado a sus ideales políticos y a su concepción del mejor estado.

[43] La traducción de este pasaje sigue la interpretación de E. B. ENGLAND, *Laws...*, I, pág. 436.

ME.—¿No sería lo más justo que yo que soy el más anciano hablara primero?

d CL.—Quizás.

ME.—De acuerdo. Cuando pienso, extranjero, en el orden político de Lacedemonia no puedo decirte a boca de jarro, cuál debo decir que es. Pues incluso creo que se asemeja a la tiranía —ya que los éforos se convirtieron en ella de manera sorprendente en una especie de poder tiránico— y sin embargo, a veces, me parece que tiene la apariencia de ser la que actúa de una manera más democrática de todas las
e ciudades. Además, el no decir que es una aristocracia está totalmente fuera de lugar. También hay en ella una monarquía de por vida de la que afirman todos los hombres y nosotros mismos que es la más antigua de todas. Yo, preguntado ahora tan de improviso, en realidad, tal como dije, no puedo distinguir y decir qué orden político es de todos éstos.

CL.—A mí me parece que me pasa lo mismo que a ti, Megilo. En efecto, en absoluto podría afirmar de manera clara y distinta que el orden político de Cnosos es uno de éstos.

AT.—Porque, queridos amigos, formáis parte realmente de sistemas políticos. Contrariamente, los que acabamos de mencionar no son órdenes políticos, sino administraciones
713a de ciudades a las que dominan y esclavizan ciertas partes de ellas mismas y cada una recibe el nombre del poder de su amo[44]. Pero si en realidad hubiera sido necesario que la ciudad recibiera el nombre de un amo semejante, habría habido que darle el del dios que es amo de aquellos que poseen raciocinio[45].

---

[44] Juego de palabras intraducible con la palabra *krátos* ('fuerza', 'poder') y demo*cracia*, aristo*cracia*, etc. Cf. *infra*, 715b; VIII 832b-d.

[45] Clara referencia a la ley; cf. C. RITTER, *Gesetze*..., II, págs. 110 s.; E. B. ENGLAND, *Laws*..., I, pág. 349; G. MÜLLER, *Studien* ..., pág. 161,

CL.—¿Cuál es el dios?

AT.—¿No debemos acaso servirnos todavía un poco más de una leyenda, si vamos a demostrar de manera acorde lo que se acaba de preguntar?

CL.—Y bien, entonces es lo que hay que hacer.

AT.—Sin duda. Se dice que mucho antes todavía que todas las ciudades cuyos asentamientos describimos hace un b momento[46] hubo un gobierno y asentamiento en la época de Cronos[47], muy feliz, al cual imita la ciudad mejor gobernada de las actuales[48].

CL.—Podría ser muy necesario, así parece, escuchar acerca de ese gobierno.

AT.—A mí, en todo caso, me lo parece. Por ello, también con mis palabras lo he puesto sobre el tapete.

CL.—Muy bien hecho, por cierto, y también harías muy bien en contar la leyenda entera, si realmente es adecuada. c

AT.—Haré lo que me pedís. La tradición nos ha transmitido una leyenda de la vida feliz de los hombres de aquel entonces, que lo poseía todo en abundancia y de manera espontánea[49]. Se dice que la causa de esto era que Cronos, conociendo, como ya lo tenemos expuesto, que el ser humano es incapaz de no llenarse de insolencia e injusticia si admi-

---

nota 1; G. R. MORROW, *Plato's Cretan city...*, pág. 444; KL. SCHÖPSDAU, *Platon, Werke...*, I, pág. 247, nota 30; F. L. LISI, *Einheit...*, págs. 70 s., 222 s. Un estado correctamente organizado debe ser una nomocracia, e. d., en términos modernos, un estado de derecho.

[46] III 677a-680e.

[47] Cronos había reinado sobre el universo después de castrar a su padre (HESÍODO, *Teogonía* 161-210). Su hijo Zeus lo destronó y tomó el gobierno del mundo que se corresponde con la etapa actual (HESÍODO, *Teogonía* 459-506, 617-725).

[48] Cf. *Político* 269c-274e, con una versión más completa del mito. Cf. F. L. LISI, *Einheit...*, págs. 213-218.

[49] Cf. HESÍODO, *Los trabajos y los días* 109-126.

nistra toda sus cosas siendo su propio amo[50], colocó —cuando reflexionó sobre esto— como reyes y gobernantes de nues-
d tras ciudades, no a seres humanos, sino seres de una estirpe más divina y mejor, espíritus[51], tal como hacemos ahora nosotros con el ganado y todos aquellos animales de los que hay manadas domesticadas. No hacemos que los bueyes gobiernen a los bueyes ni las cabras a las cabras, sino que somos sus amos nosotros, una raza superior a ellos. De la misma manera, el dios, como también amaba a los hombres, nos hizo presidir por una raza superior, la de los espíritus, la que con mucha facilidad para ellos y mucha para nosotros,
e se ocupaba de nosotros y, al proporcionarnos paz, pudor, obediencia[52] y abundancia de justicia, hizo a las razas humanas absolutamente libres de discordia y felices. Este relato también sostiene ahora, con verdad, que las ciudades a las que no gobernare un dios, sino un mortal, no se librarán de los males ni de las penurias. Cree que debemos obedecer a aquello que hay de inmortal en nosotros[53], imitar por todos los medios la vida llamada de la época de Cronos y administrar nuestras moradas y ciudades en público y en
714a privado, denominando ley a la distribución que realice el intelecto[54]. Pero si un hombre solo —o podría tratarse tam-

---

[50] III 691c-d; cf. IX 874e-875c.

[51] La palabra griega *daímon* designa a seres divinos situados entre los dioses y los hombres que servían de mediadores entre unos y otros.

[52] La palabra *eunomía* no significa aquí —como algunos la interpretan— «buen orden legal», significado que adquiere posteriormente, sino «obediencia a las disposiciones y órdenes emanadas de los espíritus». Cf. F. L. LISI, *Einheit...*, págs. 230-238.

[53] Cf. *Timeo* 90a, donde el intelecto *(noûs)* es llamado *daímon*.

[54] Juego de palabras intraducible entre *noûs* ('intelecto', 'razón'), *nómos* ('ley') y *dianomḗ* ('distribución'), en el que hay una alusión al significado etimológico de *nómos* (sustantivo verbal del verbo *némo* = 'distribuir'); cf. XII 957c. Para la relación entre *nómos* e intelecto, cf. E. BAR-

bién de una oligarquía o incluso de una democracia— con un alma que busca los ansiados placeres y necesitada de llenarse de ellos y que no retiene nada sino que es mantenida por una enfermedad infinita e inagotable, llega a gobernar la ciudad o a un individuo, pisoteando tal hombre las leyes, lo que decíamos hace un momento[55], no habrá manera se salvarse. Debemos analizar este relato, Clinias, si le hemos de *b*
obedecer o qué haremos.

CL.—Quizá sea necesario obedecer.

AT.—¿Sabes, pues, que algunos dicen que hay tantas clases de leyes como sistemas políticos? Ahora bien, acabamos de exponer todos los sistemas políticos que reconoce la mayoría[56]. No creas que la discusión actual es acerca de un punto sin importancia, por el contrario, se trata de lo más importante. En efecto, tenemos aquí, puesto nuevamente en cuestión, a lo justo e injusto hacia lo que hay que apuntar[57]. Pues dicen que las leyes no apuntan ni a la guerra ni a la *c*
virtud total, sino que el orden político que está eventualmente instituido mira a lo que le conviene, con el fin de gobernar siempre y que no lo destruyan, y que la mejor definición de lo justo por naturaleza se da así.

CL.—¿Cómo?

AT.—Lo que es útil al más fuerte[58].

CL.—Habla más claro.

KER, *Political Theory...*, págs. 350 ss. E. SANDVOSS, *Soteria...*, págs. 299-320; F. L. LISI, *Einheit...*, págs. 75-85, con un tratamiento de los pasajes correspondientes.

[55] 713e.

[56] 712c-e.

[57] Cf. I 631b-632d, donde se había ya descrito la finalidad de la legislación que la afirmación anterior ha puesto precisamente en duda.

[58] La tesis aquí expuesta se asemeja a la defendida por Trasímaco en la *República*. Véase la formulación precisa en *República* I 338c.

AT.—De la siguiente manera. No hay duda de que el que detenta el poder, dicen, promulga en cada caso las leyes en el estado. ¿O no?

CL.—Dices la verdad.

d AT.—¿No crees acaso, dicen, que si alguna vez se impone el pueblo o algún otro sistema, o incluso un tirano, de buen grado promulgará las leyes poniendo en su punto de mira en primer lugar no otra cosa sino aquello que le sea útil para permanecer en el poder?

CL.—¿Pues cómo podría actuar?

AT.—¿Y al que eventualmente infringiera la legislación, no lo castigará el que legisló como si hubiera cometido injusticia y llamará a sus normas justicia?

CL.—Así parece, al menos.

AT.—Por tanto, esas normas contendrían siempre, así y de esa manera, lo justo.

CL.—En todo caso es lo que sostiene este argumento.

e AT.—En efecto, éste es uno de aquellos títulos de mando.

CL.—¿De qué títulos?

AT.—De aquellos que antes considerábamos, quiénes deben regir a quiénes. Y nos parecía que los progenitores debían mandar a la progenie, los más viejos a los más jóvenes, los nobles a los villanos, y había muchos otros, si re-
715a cuerdas, y unos se oponían a otros. En particular, uno de ellos era éste y decíamos, creo, que Píndaro reverencia a lo más violento, haciendo justicia según la naturaleza, como se nos cuenta que dice[59].

CL.—Sí esto era lo que se dijo entonces.

---

[59] Cf. III 690b-c y nota 64 del libro tercero; X 890a; XI 917b.

AT.—Mira a cuál de las dos partes debemos entregar nuestra ciudad, pues una cosa semejante sucedió ya innumerables veces en algunas ciudades.

CL.—¿Qué?

AT.—Cuando se lucha por el poder, los que vencen se apropian hasta tal punto de las cosas en la ciudad que no dejan participar en nada del gobierno a los vencidos, ni a ellos ni a sus descendientes, sino que viven vigilándose unos a otros, para que nunca llegue al gobierno alguien y *b* subvierta el orden, recordando los males pasados. Nosotros decimos ahora que éstos, sin duda, no son sistemas políticos, ni leyes correctas las que no se legislan por lo que es común a toda la ciudad, sino que son leyes que se promulgan para favorecer a individuos particulares. Afirmamos que éstos son facciosos, pero no ciudadanos, y que lo que ellos llaman justo en vano lleva tal nombre[60]. Decimos esto para no conceder las magistraturas de tu ciudad porque alguien sea rico, ni porque posea ninguna otra cosa semejante, fuerza, grandeza corporal o pertenezca a alguna familia no- *c* ble, sino que el que fuere más obediente a las leyes vigentes y obtuviere esta victoria en la ciudad, a éste decimos que hay que darle en primer lugar el servicio a los dioses más importante[61]. En segundo lugar, al que alcance el segundo puesto y así proporcionalmente hay que darle cada una de las magistraturas que vienen después a los siguientes. En absoluto llamé ahora a los denominados magistrados servidores de las leyes por un afán de acuñar nombres nuevos, *d* sino porque pienso que la conservación de la ciudad y lo contrario se encuentra en esto más que en cualquier otra cosa. En efecto, en la que la ley esté eventualmente dominada

[60] Cf. III 693a; VIII 832c-d; IX 875a; *República* IV 420b-c.

[61] Cf. VI 762e.

y no tenga poder, veo su ya pronta destrucción. Pero en aquella en la que la ley fuere amo de los gobernantes y los gobernantes esclavos de las leyes[62], contemplo la salvación y que llega a tener todos los bienes que los dioses conceden a las ciudades.

CL.—Sí, por Zeus, extranjero; pues ves con agudeza, de acuerdo con tu edad.

AT.—En efecto, en la juventud es cuando un hombre ve
e todo eso más borrosamente, mientras que la vejez es la edad en que lo distingue con la máxima nitidez.

CL.—Totalmente cierto.

AT.—¿Qué viene después de esto? ¿No nos imaginamos acaso que los habitantes han llegado y se encuentran frente a nosotros y que habría que dirigirles el discurso que viene a continuación de éste?

CL.—Sí.

AT.—«Varones», hemos de decirles, «el dios, como dice también el antiguo dicho[63], que tiene el principio[64], el fin
716*a* y el medio de todos los seres, avanza con rectitud, mientras lleva a cabo sus revoluciones naturales. Lo acompaña siempre la diosa Justicia que castiga a los que han faltado a la ley

---

[62] G. STALLBAUM, *Leges...*, cita el pasaje de HERÓDOTO, VII 104, que contiene una idea muy similar. Cf. E. B. ENGLAND, *Laws...*, I, pág. 447.

[63] Según el escoliasta, PLATÓN está citando aquí una sentencia órfica: «Zeus es el principio, Zeus es el medio, de Zeus están hechas todas las cosas, Zeus es el fundamento de la tierra y del cielo estrellado». Cf. DK1 [66]B6; ARISTÓTELES, *Sobre el mundo* 7, 401a28-401b3; DEMÓSTENES, XXV 11; EUSEBIO, *Preparación evangélica* XIII 12; G. R. MORROW, *Plato's Cretan city...*, pág. 437.

[64] La traducción sigue la interpretación del escoliasta y abandona la de E. B. ENGLAND, *Laws...*, I, págs. 447 s., seguida por casi todos los traductores posteriores.

divina[65]. El que ha de ser feliz se aferra a ella y la obedece, humilde y ordenado. Pero el que, negándola por jactancia o altanero a causa de las riquezas o los honores o también por la insensata y joven belleza de su cuerpo, inflama su alma de insolencia, creído que no necesita gobernante ni guía alguno, sino incluso convencido de que es capaz de guiar a otros, queda abandonado, desierto de dios, y, al quedar aban- *b* donado y asociarse a otros semejantes, se hace ingobernable, porque convulsiona todo al mismo tiempo y, aunque a muchos le parezca que es alguien, después de un breve lapso, tras pagar su merecida pena a la diosa Justicia, se destruye totalmente a sí mismo, a su casa y a su ciudad[66]. Frente a este orden, pues, ¿qué debe hacer o pensar y qué no el prudente?».

CL.—Es evidente, que, al menos, todo hombre debe pensar que pertenecerá al grupo de los que seguirán al dios.

AT.—«¿Cuál es pues la acción que agrada y acompaña *c* al dios? Una, y que tiene un antiguo dicho[67], que lo semejante ama a lo semejante si es mesurado, pero que las cosas que carecen de medida no se aman entre sí ni a las mesuradas[68]. Para nosotros, el dios debería ser la medida de todas las cosas; mucho más aún que, como dicen algunos, un

---

[65] Este pensamiento es también de origen órfico (cf. DK 1B14; frags. 158-160 KERN). La idea de que la justicia está en el fundamento del devenir universal se remonta en filosofía a ANAXIMANDRO (DK12B1). HERÁCLITO se pronuncia en términos similares respecto del sol y su decurso (DK 22B94), aunque no puede deducirse de su fragmento que Justicia tenga el valor universal que posee en este pasaje.

[66] Cf. SOLÓN, frag. 13 BERGK (= 1 DIEHL = GENTILI-PRATO = 13 WEST).

[67] Este proverbio se encuentra ya en HOMERO, *Odisea* XVII 218. Cf. *Lisis* 214a; *Gorgias* 510b; también es mencionado por ARISTÓTELES en la *Ética Nicomáquea* IX 3, 1165b16-17.

[68] Cf. *Gorgias* 507d-508a.

hombre[69]. Es necesario, por tanto, que el que ha de llegar a ser querido por él se convierta lo más posible también él en
d un ser de esas características[70]. Según este dicho, el prudente de entre nosotros es querido por el dios, pues es semejante, pero el que no es prudente es desemejante, diferente y desigual, y lo demás es así según esta proporción[71]. Pensemos que lo que sigue a esto es el siguiente argumento[72], el más bello y más verdadero, creo, de todos los argumentos: que para el bueno sacrificar y relacionarse con los dioses siempre con plegarias y ofrendas y con todo tipo de culto es lo más bello, mejor y más eficaz para alcanzar la vida feliz y, sobre todo, especialmente adecuado, pero para el malo es por naturaleza lo contrario a eso. En efecto, el
717a alma del malo es impura; pura, la del contrario y no es posible que sea lo correcto que el hombre bueno o el dios reciban alguna vez regalos de un poluto. Por tanto, vanos serían los grandes afanes por los dioses de los impíos, pero para todos los piadosos sería lo más oportuno. Ésta es pues la diana a la que debemos apuntar. Pero ¿cuáles podrían ser los dardos que se dirigen hacia ella con total certeza y esa especie de descarga que se hace con los proyectiles, si uno intentara hacer mención de ellos? En primer lugar, decimos,

---

[69] Referencia a la doctrina de Protágoras que sostiene que el hombre es la medida de todas las cosas. Cf. *Crátilo* 385e; *Teeteto* 152a.

[70] Cf. *República* X 613a-b; *Teeteto* 176a-b.

[71] La traducción de *lógos* por 'proporción' intenta mantener la imagen de la simetría y la mesura, que es la fundamental del pasaje. No obstante, hay un juego de palabras intraducible con los significados de *lógos:* más arriba (716c) tiene el significado concreto de 'dicho' o 'proverbio', aunque sin perder el matiz de 'discurso', 'argumento'. También en el texto griego puede oírse el significado de 'razón', en especial 'razón' universal, e. d., la proporción y el orden divino que gobiernan todo el universo.

[72] Cf. nota anterior.

si, después de honrar a los dioses olímpicos que son los dioses patronos la ciudad[73], uno atribuyera a los dioses infernales los honores pares, segundos e izquierdos, alcanzaría la diana de la piedad, mientras que lo que está encima de esto, lo impar y lo opuesto a lo anterior, se lo diera a los que acabamos de mencionar antes[74]. Después de estos dioses, el prudente celebraría a los espíritus y, a continuación, a los héroes. A éstos siguen los templos privados de los dioses paternos, adorados según la costumbre[75]; luego, las honras a los padres vivos[76]. Pues es derecho divino que el que debe pague las deudas primeras y mayores, las más antiguas de todas, y considere que lo que posee y tiene, todo es de los que lo engendraron y criaron para ponerlo con toda su fuerza al servicio de ellos, comenzando por la riqueza, en segundo lugar el cuerpo, en tercero el alma, y pagar como si fueran préstamos los viejos cuidados y antiguos dolores que con gran esfuerzo prestaron sobre su juventud, saldando la deuda con los ancianos que lo necesitan mucho en la vejez. Durante toda la vida y más hay que hablar y haber hablado con respeto a los progenitores, porque el castigo más grave

b

c

[73] Siguiendo a G. R. Morrow, *Plato's Cretan city...*, pág. 435, nota 124, la frase griega ha sido interpretada como una hendíadis y se entiende que no se trata de dos clases de dioses («los dioses olímpicos y los que poseen a la ciudad [= dioses patronos]»), sino de los doce dioses olímpicos que luego serán los dioses epónimos de cada una de las tribus.

[74] Se trata de dos tipos de honras a los dioses en las que los honores a los dioses celestes son los más importantes, de ahí su denominación de superiores, impares y opuestos a los otros honores (e. d. derechos, el lado afortunado en los augurios). Probablemente nos encontremos ante un rito de origen pitagórico. Para éstos el principio determinante y superior era precisamente lo impar; cf. Porfirio, *Vida de Pitágoras* 38.

[75] Alusión metafórica a las tumbas y al culto de los antepasados que cada familia practicaba privadamente.

[76] Cf. XI 931a.

d es el de las palabras livianas y vanas —pues Némesis[77], la mensajera de la diosa Justicia, es la que vigila todas estas cosas— y, en consecuencia, hay que ceder cuando se encolerizan y descargan su ira, ya sea que hicieren algo semejante en palabras o en obras, comprendiendo que, muy probablemente, si el padre creyera que sufre injusticia del hijo, se enfadaría muchísimo. Cuando los progenitores mueren, el funeral más bello es el más recatado y el hijo, sin excederse del fasto habitual y sin quedarse por detrás de aquel con el
e que sus antepasados enterraron a sus progenitores, deberá rendir también los mismos honores cada año a los que han muerto. Sobre todo, debe honrarlos siempre, sin dejar de
718a proporcionar un recuerdo constante y de asignar a los fallecidos una parte apropiada de los recursos que nos ha otorgado la fortuna. Si cada uno de nosotros hiciera esto y viviera de acuerdo con estos principios, obtendríamos lo que merecemos de los dioses y de los más poderosos que nosotros, pasando la mayor parte de vuestra vida entre buenas esperanzas». En lo que atañe a los deberes para con los hi-
b jos, parientes, amigos y ciudadanos y en los servicios a los extranjeros por mandato divino y las relaciones con todos éstos, a través de cuyo cumplimiento debe el ciudadano alegrar y ordenar su vida según la ley, la exposición de las leyes, convenciendo en unos casos y, en otros, aplicando un castigo violento a los caracteres que no se plieguen a la persuasión, hará bienaventurada y feliz a nuestra ciudad, si los dioses también lo quieren. Me parece que un legislador, que piense como yo, debe ofrecerse a sí mismo y a aquellos para los que ha de legislar una muestra de lo que es necesario y

[77] Diosa de la retribución divina. Originariamente una fuerza demónica del destino se convierte en diosa que venga y castiga los delitos, especialmente aquellos cometidos contra los padres.

preciso que diga, aunque no se adecue a ser dicho en forma de ley, después expondrá todos los puntos restantes[78] y, a continuación, tiene que comenzar con la promulgación de las leyes. ¿Pero cuál es la mejor forma para dictar tales normas? No es nada fácil decirlo, comprendiéndolas en una idea general, pero abordémoslas de la siguiente manera, quizá podamos obtener algún resultado firme acerca de ellas. *c*

CL.—Di cuál.

AT.—Quisiera que nuestros ciudadanos fueran los más obedientes en lo que a la virtud atañe[79] y es evidente que en toda la legislación el legislador intentará llevar a cabo eso.

CL.—¿Cómo no lo iba a hacer? *d*

AT.—Me pareció que lo que acabamos de mencionar[80] tiene alguna utilidad, si no choca con un alma completamente salvaje, para que lo que el legislador pueda llegar a recomendar en cada caso se escuche con mayor mansedumbre y mejor disposición[81]. Por tanto, debemos darnos por muy contentos si al que oye lo que dice lo pone en buena disposición y lo hace no mucho más, sino un poco más capaz de aprender. Pues no se consiguen con facilidad ni son

---

[78] El texto hace probablemente referencia a los dos ejemplos de ley dados en 721b-d y a todas las disposiciones del libro V que son previas a la legislación propiamente dicha. La legislación en sentido estricto comienza sólo en el libro VI.

[79] Juego de palabras intraducible entre *eupeithestátous* ('los más obedientes') y *peithṓ* ('persuasión').

[80] Es decir, los preámbulos de la ley, que se pasarán a tratar ahora y aludidos en 718b-c, como claramente muestra la relativa eventual en d2. Erróneamente, H. GÖRGEMANNS, *Beiträge...*, pág. 33, nota 2, seguido por KL. SCHÖPSDAU, *Platon, Werke...*, pág. 265, nota 62; correctamente, E. B. ENGLAND, *Laws...*, I, pág. 457.

[81] El texto se encuentra probablemente corrupto. Ninguna de las propuestas es mejor que la de J. BURNET, *Platonis...*

abundantes los que estén dispuestos a convertirse en los
e mejores lo más rápidamente posible. La mayoría declara que Hesíodo es un sabio porque sostiene que el camino a la maldad es llano y se puede transitar sin sudor, porque es muy corto[82], pero de la virtud, dice,

enfrente los dioses inmortales colocaron
el sudor, largo y empinado es el camino a ella,
719a *y escarpado al principio. Pero cuando llegas a la cima,*
es fácil de soportar, aunque haya sido difícil[83].

CL.—Y parece tener mucha razón.

AT.—Totalmente. Pero quisiera poner sobre el tapete el efecto que me produjo el argumento precedente.

CL.—Ponlo.

AT.—Digamos lo siguiente al legislador, conversando
b con él: «Dinos, legislador, si en realidad supieras lo que debemos hacer y decir, acaso no es evidente que también nos lo dirías?».

CL.—Necesariamente.

AT.—«Sin embargo, ¿no te escuchamos por ventura hace un momento[84] cuando decías que el legislador no debe dejar que los poetas hagan las composiciones que les plazcan? Pues no sabrían qué cosa contraria a las leyes podrían decir y hacer así un daño a la ciudad.»

CL.—Dices de veras la verdad.

AT.—¿Estaría bien si le dijéramos lo siguiente en nombre de los poetas?

CL.—¿Qué?

---

[82] Paráfrasis de *Los trabajos y los días* 286-288.
[83] *Los trabajos y los días* 289-292.
[84] II 656c.

AT.—Esto: «Existe, legislador, una antigua leyenda que nosotros mismos siempre repetimos y que también todos los otros creen, que sostiene que un poeta, cuando se sienta en el trípode de la musa, no es dueño de sí, sino que, como una fuente, de buena gana deja fluir lo que le cae y, dado que su arte es imitación[85], se ve obligado a contradecirse muchas veces, porque crea en la ficción hombres que están dispuestos contrariamente unos a otros, pero no sabe si de lo que dice es verdadero esto o lo otro[86]. El legislador no pue- c d

[85] Sobre la poesía, en especial la tragedia y la épica como imitación, cf. *República* X 595a-607a. Cf. W. J. VERDENIUS, *Mimesis. Plato's doctrine of artistic imitation and its meaning to us,* Philosophia Antiqua 3, Leiden, 1949.

[86] Cf. III 682a con una valoración positiva de la inspiración divina. El tema de la inspiración poética recorre el diálogo y da una de las claves de su interpretación. También aparece en otros diálogos, el *Ion* está dedicado a ese problema (cf. especialmente 533c-535a, en términos similares a los de este pasaje). Véase también *Menón* 99c-d y *Fedro* 245a. El primer testimonio filosófico de esta concepción se encuentra en DEMÓCRITO, DK, 68[55]17, 18 (difícilmente pueda considerarse que el B112 pertenezca a esta temática). Cf. sobre la historia de la concepción en la Grecia arcaica: H. MAEHLER, *Die Auffassung des Dichterberufs im frühen Griechentum bis zur Zeit Pindars,* Hypomnemata, 3, Gotinga, 1965; E. E. SIKES, *The Greek view of poetry,* Nueva York-Londres, 1931 [1969]; T. B. L. WEBSTER, «Greek theories of art and literature down to 400 B. C.», *The Classical Quarterly* 33 (1939), 166-179. Para Demócrito: E. N. TIGERSTEDT, «Furor Poeticus», *Journal of the History of Ideas* 31 (1970), 163-178. Para Platón: J. W. H. ATKINS, *Literary criticism in Antiquity. A sketch of its development,* I, Cambridge, 1934, págs. 39-46; P. VICAIRE, *Platon critique littéraire,* París, 1960; M. H. PARTEE, *Plato's Poetics,* Salt Lake City, 1981; H.-G. GADAMER, «Plato und die Dichter», *Platos dialektische Ethik und andere Studien zur platonischen Philosophie,* Hamburgo, 1968, págs. 181-204; E. N. TIGERSTEDT, *Plato's idea of poetical inspiration,* Commentationes Humanarum Litterarum Societas Scientiarum Fennicae 44, 2, Helsinki, 1969; E. ASMIS, «Plato on poetic creativity», R. KRAUT (ed.), *The Cambridge companion to Plato,* Cambridge, 1992, págs. 338-364.

de hacer eso en la ley —realizar dos afirmaciones sobre un asunto—, sino que su discurso siempre debe decir una única cosa acerca de un tema. Observa a partir de lo que acabas de decir[87]. Dados tres funerales, uno que se excede de la medida, otro que no alcanza la medida y un tercero en su justa medida, tú, tras elegir uno, el mesurado, ordenas y alabas a ése sin más. Pero yo, si en mi obra hubiera un personaje de una mujer que se distinguiera por su riqueza y ordenara su entierro, alabaría la ceremonia fúnebre que sobrepasa la
e medida. Por el contrario, el personaje de un hombre que fuera avaro o pobre ensalzaría la que no alcanza la medida, pero si poseyera una fortuna moderada y él mismo fuera moderado, debería elevar loas a los funerales que tuvieran las mismas características. Pero tú no debes hablar así como hablaste ahora cuando dijiste mesurado, sino que tienes que decir qué es lo mesurado y cuánto o percátate de que una definición tuya de tales características todavía no llega a ser una ley[88]».

CL.—Tienes toda la razón.

AT.—¿Acaso aquel al que hemos encargado las leyes no proclamará nada por el estilo al comienzo de ellas, sino que directamente dirá lo que hay que hacer o no y, tras amena-
720*a* zar con un castigo, se ha de volver a otra ley, sin añadir ninguna advertencia ni persuasión a las normas dictadas?, como un médico, uno acostumbra a tratarnos así, otro, de otro modo —recordemos cada manera para pedirle al legislador,

[87] 717d.

[88] A diferencia del poeta, el legislador tiene la obligación de dar determinaciones precisas en su obra. En XII 959d se enuncia la ley que regula los gastos que pueden hacerse con motivo de los funerales. Cf. XI 916e.

como los niños le pedirían al médico que los cure de la forma más suave—. ¿A qué nos referimos? Hay médicos, decimos, y asistentes de médicos, aunque también llamamos médicos a éstos.

CL.—Así es. b

AT.—Pueden ser libres o también esclavos, estos últimos adquieren el arte siguiendo las órdenes de los amos u observándolos o por experiencia, pero no sistemáticamente, como la han aprendido los libres y así se la enseñan a sus alumnos. ¿Podrías suponer estas dos clases de los llamados médicos?

CL.—En efecto.

AT.—También tú sabes que, siendo en las ciudades los enfermos esclavos y personas libres, en casi la mayoría de c
las ocasiones, son los médicos esclavos los que tratan a los esclavos, yendo de ronda casa por casa o permaneciendo en sus dispensarios. Ninguno de tales médicos da ni admite ninguna explicación sobre ninguna de las enfermedades de ninguno de los esclavos, sino que ordena lo que le parece por experiencia, como si supiera exactamente, con obstinación, como un tirano, y se marcha, saltando a otro esclavo enfermo. Así facilita a su amo el cuidado de sus enfermos. Por el contrario, el médico libre trata y vigila por lo general d
las enfermedades de los libres, estudiándolas desde su surgimiento y de acuerdo con su naturaleza. Mientras comparte el tratamiento con el enfermo y sus seres queridos, aprende algo de los pacientes y también, en la medida de lo posible, lo instruye. No prescribe nada sin haberlo convencido antes por algún medio y, sólo entonces, cuando lo ha tranquiliza- e
do por medio de la persuasión lleva a cabo el restablecimiento de su salud. ¿Es mejor el médico que cura de esta o de aquella manera o el entrenador que entrena, llevando a cabo su curación única por medio de los dos procedimientos

o realizándola de una sola manera, la peor y más ruda de las dos[89]?

CL.—Con mucha diferencia, extranjero, el método doble.

AT.—¿Quieres que observemos también el procedimiento doble y el simple cuando se produce en los mismos cuerpos legales?

CL.—¿Cómo no voy a querer?

AT.—Venga, por los dioses, ¿cuál sería la ley que el legislador dictaría primero? ¿Acaso no es natural que lo pri-
721a mero que vaya a ordenar en las ciudades con sus prescripciones sea el comienzo de la generación?

CL.—Pues sí.

AT.—¿No es para toda ciudad, por ventura, la mezcla y comunidad de los matrimonios el principio de la generación?

CL.—¿Cómo no?

AT.—Para toda ciudad, por tanto, unas leyes nupciales bien hechas al principio parecerían dar una buena base para un desarrollo correcto.

CL.—Totalmente.

AT.—Digamos primero la ley simple, que quizá podría ser más o menos así...

---

[89] E. B. ENGLAND, *Laws...*, I, pág. 462, y KL. SCHÖPSDAU, *Platon, Werke...*, I, pág. 269, entienden *agrióteron* como predicativo objetivo de un *tòn kamnoûnta* no expresado. No parece ser ése el sentido natural que daría el lector griego a la construcción. La misma interpretación que en la traducción ofrecida puede encontrarse en R. G. BURY, *Laws...*, I, pág. 309, y J. M PABÓN, M. FERNÁNDEZ GALIANO, *Leyes...*, I, pág. 153.

Cásense entre los treinta y los treinta y cinco años, y si *b*
no, sean castigados con dinero y deshonra; con tanto y tanto dinero y con tal y tal deshonra[90].

Que la simple acerca de los casamientos sea una ley de ese tipo y la doble, la siguiente:

Entre los treinta y los treinta y cinco años debe contraerse matrimonio, pensando que es así como por un cierto instinto la raza humana participa de la inmortalidad, la que naturalmente toda persona desea alcanzar por todos los medios. Pues el intentar llegar a ser famoso y no yacer anóni- *c*
mo en la tumba después de la muerte es un deseo de algo semejante. La estirpe de los hombres es algo que se desarrolla junto con la totalidad del tiempo[91], que marcha y marchará con él del principio al fin y logra la inmortalidad dejando tras de sí los hijos de sus hijos, y, siendo la misma y una siempre, participa de la inmortalidad por medio de la generación[92]. Quitársela uno mismo por propia voluntad es siempre un acto de impiedad y se despoja premeditadamente el que se desentienda de hijos y de mujer. El que fue- *d*
ra convencido por la ley, se libraría del castigo, pero el que no obedece y, habiendo alcanzado los treinta y cinco años, no ha contraído matrimonio pague una multa anual de tanto y tanto, para que no parezca que el celibato le procura provecho y una existencia dulce y, además, no reciba los honores que, en toda ocasión, los más jóvenes dispensan en público a los mayores que ellos.

Una vez oído el contenido de esta ley junto al de aquélla, puede pensarse en cada caso particular si es necesario

---

[90] Existe una aparente contradicción entre esta ley y la dictada en VI 772d. Coincide, no obstante, con las edades límites dadas para el casamiento en VI 785b. Cf. E. B. ENGLAND, *Laws...*, I, pág. 463.

[91] Cf. *Timeo* 37d-38b.

[92] Cf. *infra*, VI 773e-774; *Simposio* 206c, 207c-208b.

e que las leyes dupliquen así su extensión, como mínimo, por
persuadir y amenazar al mismo tiempo, o si han de simplifi-
car su extensión, usando sólo la amenaza.

ME.—El preferir siempre lo más breve es propio de la
forma de ser laconia[93]. Sin embargo, si alguien me ordenara
que me convirtiera en juez de estas leyes escritas y que de-
terminara cuál de las dos clases querría que se me hubieran
722a establecido por escrito en la ciudad, elegiría las más largas,
y también en toda ley, según este modelo, si hubiera dos ti-
pos, haría la misma elección. Sin embargo, esto no basta,
supongo, pues es necesario que lo recién legislado le agrade
también a Clinias aquí presente. En efecto, suya es la ciudad
que ahora piensa utilizar tales leyes.

CL.—Has hablado bien, Megilo.

AT.—Hablar acerca de las muchas o pocas letras es de-
b masiada simplicidad —pues, creo, hay que apreciar las me-
jores leyes, pero no las más breves ni su extensión—. En las
leyes recién enunciadas la utilidad de un texto es superior al
otro no sólo en el doble, sino que, lo que dijimos hace un
momento, la comparación con los dos tipos de médicos,
viene muy al caso[94]. Frente a esto, ningún legislador parece
haber reflexionado nunca acerca de que para legislar pueden
usar dos instrumentos, persuasión y coacción, en la medida
c en que sea posible aplicarlos a una multitud sin educación.
Utilizan sólo uno de los dos[95]. En efecto, legislan sin mez-
clar la pugna† [96] con la convicción, sino que usan sólo la

[93] Cf. I 641e.

[94] Cf. 720a-e.

[95] La doble aplicación de persuasión y coacción por parte del legislador ya había sido claramente propuesta en II 660a, 661c, 663d-e; IV 718b-d, 720d.

[96] El texto es de difícil comprensión y se han propuesto diversas soluciones. G. STALLBAUM, *Leges*..., BADHAM y C. F. HERMANN, *Dialogi*...,

coacción pura. Pero yo, queridos amigos, también veo que todavía debe surgir una tercera clase de leyes, que ahora no existe en ningún lugar[97].

CL.—¿A qué te refieres?

AT.—A lo que por la voluntad de algún dios ha nacido de lo que estamos tratando ahora. En efecto, desde el momento en que por la mañana comenzamos a hablar de las leyes, se ha hecho casi el mediodía y nos encontramos en este sitio tan agradable para reposar. Aunque no hemos conver- *d* sado sino de leyes, me parece que sólo ahora comenzamos a decir leyes, todo lo anterior eran preámbulos de leyes. ¿Por qué he dicho esto? Porque quiero indicar que de todos los discursos y también de todo de lo que la voz es partícipe hay preámbulos[98] y como unos movimientos previos que

---

proponen *archḗn* en el sentido de 'gobierno', mientras que F. Ast, *Leges...*, conjetura *anánkēn* en el sentido de 'necesidad' y 'coacción' (seguido por E. B. England, *Laws...*, I, pág. 466, aunque no en el texto, pág. 136; É. des Places, *Lois...*; J. M Pabón, M. Fernández-Galiano, *Leyes...*, I, pág. 155; Kl. Schöpsdau, *Platon, Werke...*, I, pág. 275, sin referencia al problema textual). Ante el testimonio unánime de los manuscritos he leído *máchēn* otorgándole el sentido de 'pugna' con una alusión clara a la violencia implícita en la coacción. Probablemente sea una alusión a la idea de la tiranía que ejerce la orden de la simple ley y que se recoge en el ejemplo de los dos médicos, cf. *supra*, 720c, *et infra*, 722e-723a.

97 A pesar de esta afirmación, existe una amplia tradición acerca de leyes con preámbulos anteriores a Platón; cf. F. Pfister, «Die Prooimia der platonischen Gesetze», *Annuaire de l'Institut de Philologie et d'Histoire Orientales et Slaves de l'Université Libre de Louvain* (= Mélanges Émile Boisacq II) 6 (1938), 173-79.

98 *Prooímion* (= «preámbulo» en la traducción) es un término de origen musical que indica el preludio (DRAE *s.v.* 3) que precedía la ejecución de la obra. Más tarde se convierte en la introducción que precede a la parte principal (en las obras épicas, p. ej., invocación a las Musas). En retórica el término se encuentra por primera vez en Aristóteles *(Retórica* 1354b18), aunque según este pasaje, el término parecería ya haberse

tienen como una especie de ataque[99] según las reglas del arte útil para lo que se va a ejecutar. En especial, los preludios de los llamados aires[100] en la canción acompañada de cítara y de toda música preceden, admirablemente elaborados, a sus melodías. Pero nunca nadie enunció un preám-
e bulo de las leyes auténticas[101], las que decimos que son políticas, ni publicó uno, en caso de haberlo compuesto, como si eso no fuera natural. Pero la conversación que hemos tenido ahora, tal como me parece, indica que lo es y, ciertamente, las leyes que acabo de mencionar que me parecieron dobles no son dobles simplemente de cualquier manera, sino que son dos, la ley y el preámbulo de la ley. La orden tiránica, que en la exposición asemejamos a las órdenes de los

---

extendido a la retórica (no hay que descartar que aquí también estemos ante una generalización típicamente platónica). En castellano, la palabra conserva sólo su sentido retórico como discurso introductorio (cf. DRAE *s.v.),* por ello he preferido adoptar el término técnico 'preámbulo', que tiene el mismo significado, especialmente en el ámbito del derecho, y no he tratado de conservar la ambigüedad forzando la lengua de llegada más allá de lo que hubiera sido soportable incluso para una sensibilidad tosca. Por la misma causa, no he extendido la significación de 'preludio' aunque hubiera conservado el juego de palabras. En efecto, ningún castellano parlante hablaría de 'preludio' de la ley, pues en castellano, a pesar de que el diccionario de la RAE da como significado primero el relacionado con su etimología, en el habla sus significaciones habituales se relacionan con la música (cf. DRAE *s.v.),* jamás con la ley.

[99] 'Ataque' tiene el sentido musical de la acepción castellana, compartido por la griega *epicheírēsis;* cf. *DUE* s.v. *atacar* 7.

[100] Cf. III 700b, nota 129.

[101] Platón se sirve del doble significado de la palabra *nómos* (ley y aire musical) para introducir su innovación de los preámbulos a las leyes. Sobre el significado de los preámbulos, cf. E. Barker, *Political Theory...*, págs. 353 ss.; S. Gastaldi, «Legge...»; Chr. J. Bobonich, «Persuasion...»; E. Piscione, «Fra kratos e peisis. La funzione della legge in Platone», *Sapienza* 45 (1992), 53-62.

médicos que denominamos serviles[102], es la ley pura, mientras que lo dicho antes que ella, lo llamado por el que habla[103] elemento persuasivo, si bien realmente es para convencer, tiene la función de la introducción en el caso de los discursos. Pues para que aquel al que el legislador dicta la ley reciba con buena disposición —y por la buena disposición sea más capaz de aprender— lo que de veras es la ley, la orden, me parece que se ha dicho todo ese discurso que el que habla dijo con la finalidad de convencer[104]. Por ello, según mi argumento, se diría con razón que es eso mismo, preámbulo, pero no cuerpo, de la ley. Una vez sentado esto, ¿qué desearía que se dijera a continuación? Lo siguiente: que es necesario que el legislador ponga a sus leyes un preámbulo, delante de todo el código y también de cada una de ellas, de esa manera serán mejores que ellas mismas

723a (margin) … b (margin)

[102] 720b.

[103] Tomo la frase *hypò toûde* como referida al ateniense, tal como suponen G. STALLBAUM, *Leges...*, y F. SUSEMIHL, *Gesetze...*; cf. *Laques* 180d. C. RITTER, *Gesetze...*, II, págs. 118 s., critica con argumentos atendibles la interpretación y propone la solución extrema de la eliminación del sintagma del texto. Nada impide, sin embargo, que se repita un uso lingüístico que puede atestiguarse por lo menos en un diálogo, sobre todo si se tiene en cuenta la frase puesta en boca del ateniense en 723a7. No parece tampoco acertada la conjetura *hypèr toû* que propone R. G. BURY, *Laws...*, I, pág. 316. No es improbable que toda la frase sea una glosa, haciendo entonces *hypò toûde* referencia al mismo Platón. Cf. una enumeración de las diferentes posiciones en E. B. ENGLAND, *Laws...*, I, pág. 468. Una interpretación literal exigiría referir la frase a Megilo, como afirma ENGLAND y hacen J. M PABÓN, M. FERNÁNDEZ-GALIANO, *Leyes...*, I, pág. 160, nota 15, que se apoyan en 721e-722a, interpretación posible, pero difícil de concluir a partir de ese pasaje. Esta interpretación es adoptada por KL. SCHÖPSDAU, *Platon, Werke...*, I, pág. 277, nota 77, sin mención de la fuente.

[104] 715e-718a.

tanto como se diferenciaron entre sí las dos que acabamos de mencionar[105].

CL.—Yo, por mi parte, no pediría que el conocedor de estas cosas nos legislara de una manera diferente.

c AT.—Ahora bien, Clinias, creo que tienes razón por lo menos en que hay preámbulos para todo tipo de ley y que al comenzar todo acto legislativo hay que colocar delante de cada norma el preámbulo adecuado al cuerpo de la ley —pues no es de poca importancia lo que se va a decir a continuación y hay no poca diferencia entre recordarlo clara o no claramente—. Sin embargo, no tendríamos razón si prescribiéramos que se prologaran de la misma manera las así llamadas leyes grandes y las pequeñas. En efecto, no to-
d da canción ni discurso necesita que se haga algo así —aunque es algo natural para todos, no todos deben usarlo—, sino que hay que confiar siempre tal cosa al orador, al músico y al legislador.

CL.—Me parece que tienes toda la razón. Pero, extranjero, no nos entretengamos más en esta vacilación, retornemos al argumento y, si te apetece, comencemos a partir de aquello que dijiste sin querer hacer un preámbulo[106]. De
e nuevo, entonces, repitamos desde el comienzo porque, como dicen los jugadores, los segundos intentos son mejores, como si ejecutáramos un preámbulo y no un discurso al azar, como hace un momento[107]. Reiniciemos las leyes y concedamos que hacemos un preámbulo. Lo que hemos dicho hace un momento sobre el culto a los dioses y el cuidado de los progenitores es suficiente[108]. Intentemos referir lo que viene a continuación hasta que te parezca que todo el

[105] Cf. 721b-d, las leyes nupciales.

[106] E. d. el discurso comenzado en 715e.

[107] 715e-718a.

[108] 715e-718a.

preámbulo ha sido suficientemente desarrollado. Después de eso, has de exponer en tu discurso las leyes propiamente dichas.

AT.—Por tanto, acerca de los dioses y de los seres que 724a
vienen después de los dioses[109] y acerca de los progenitores vivientes y de los ya muertos basta el preámbulo que hicimos en su momento, tal como decimos ahora. Ahora parece que tú me pides que traiga a colación lo que todavía resta del preámbulo.

CL.—Absolutamente.

AT.—Bien, a continuación lo propio y lo de mayor interés común es que el que habla y los que escuchan, reflexionando sobre lo que los ciudadanos deben esforzarse o dejar de esforzarse en el cuidado de sus almas, cuerpos y bienes materiales, lleguen, en lo posible, a tomar contacto con la educación de éstos. Estas cosas, entonces, debemos decir y escuchar a continuación de aquéllas.

CL.—Tienes toda la razón.

---

[109] E. d. espíritus y héroes; cf. *supra,* 717b.

LIBRO V

LOS FUNDAMENTOS DEL SISTEMA POLÍTICO DE MAGNESIA

Sinopsis

726a-734e: Preámbulo general de la legislación:

- 726a-729b: Honra del alma, el cuerpo y las propiedades.
- 729b-730a: Relaciones con el prójimo.
- 730b-732d: Cualidades del hombre virtuoso.
- 732d-734e: La vida virtuosa es la más placentera.

734e-747e: Organización social y espacial del estado.

- 734e-736c: Selección de los magistrados y de la población.
- 736c-737d: Dimensiones del estado y número de ciudadanos.
- 737e-741e: Sistema de propiedad de la tierra.
- 741e-744a: Prohibición de la propiedad de oro y plata.
- 744a-745b: Organización social en cuatro clases de ciudadanos según su riqueza.
- 745b-747e: Localización de la ciudad, división del territorio.

726a AT.—Tenga pues la bondad de escuchar todo el que hace un momento prestaba oído a lo que dijimos sobre los dioses y los queridos antepasados[1]. Después de los dioses, el alma es la más divina de todas sus posesiones porque es lo que a uno le es más propio. Todo lo que se posee es, para todos, de dos tipos. Las cosas superiores y mejores son las que gobiernan, mientras que las inferiores y peores son las esclavas. En lo que uno posee hay que preferir lo que es amo a lo que está sometido[2]. Si digo así, que hay que honrar el
727a alma de uno, después de los dioses que son los amos y de los que siguen a éstos[3], hago una recomendación acertada. Prácticamente ninguno de nosotros la honra correctamente, aunque le parezca. Pues honrar es algo divinamente benéfico, y, por tanto, ninguno de los males honra[4] y el que piensa que la hace prosperar con unas palabras, regalos o concesiones, sin mejorarla en nada a partir de una condición peor, parece honrarla, pero en absoluto lo hace. Por tomar un

[1] El discurso se presenta como continuación del comenzado en el libro cuarto (715e-718a) y se dirige a los futuros ciudadanos de Magnesia.

[2] Estas ideas están expresadas de manera más filosófica en I 631b-d.

[3] E. d. espíritus y héroes, cf. IV 717b.

[4] La traducción de esta frase sigue parcialmente la interpretación de C. RITTER, *Gesetze*..., II, págs. 119 ss., y E. B. ENGLAND, *Laws*..., I, págs. 472 s., y toma *tímion* en sentido activo (cf. ESQUILO, *Euménides* 853 s.) y *agathón* y *kakón* en el sentido de 'beneficioso' y 'nocivo' respectivamente.

ejemplo, todo niño, ni bien ha entrado en la adolescencia,
piensa que es capaz de conocerlo todo y cree que con loas *b*
honra su alma y la anima a hacer lo que quiere, mientras
que lo que se afirma ahora es que si hace eso la daña y no la
honra. Y sin embargo, es necesario, como decimos, que ocu-
pe el segundo lugar después de los dioses. Ni tampoco un
hombre, cada vez que se equivoca, piensa que él sea el
culpable de la mayoría de los males y de los más importan-
tes, sino otros, y se exime siempre a sí mismo como si no
tuviera la culpa, honrando a su alma, así cree, desde ya,
aunque está muy lejos de hacer eso. La daña, sin duda. Ni *c*
cuando se alegra con placeres contra la palabra[5] y la alaban-
za del legislador, entonces no la honra en absoluto, sino que
la deshonra porque la llena de males y remordimientos. Ni
cuando, contrariamente, no se esfuerza en superar las penu-
rias, miedos, dolores y molestias alabados, sino que cede
ante ellos, entonces no la honra cuando cede. En efecto,
cuando hace todas esas cosas le hace perder su valor. Ni la *d*
honra cuando piensa que vivir es un bien absoluto, sino que
también en ese caso la deshonra[6]. En efecto, si el alma pien-
sa que todas las cosas del Hades son un mal, él cede y no
ofrece resistencia en lugar de instruirla y demostrarle con
argumentaciones el hecho de que no sabe ni siquiera si, por
el contrario, no es por naturaleza así que nuestros bienes
más importantes se encuentran en el reino de los dioses de
allí[7]. Ni tampoco, por cierto, cuando alguien prefiere belle-

---

[5] *Lógos* tiene aquí también el sentido de 'definición', e. d., la definición contenida en la ley, y se encuentra por aquello que anteriormente se denominó 'orden' (p. ej. IV 722e), o sea la parte normativa, mientras que la 'alabanza' mencionada aquí se refiere al preámbulo de la ley; cf. IV 722c-723d. Otra interpretación en E. B. ENGLAND, *Laws...*, I, pág. 474.

[6] Cf. *Apología* 29a-b.

[7] Cf. *Apología* 40b-42a; *Fedón* 67e-68b.

za corporal a virtud, esto no es sino la deshonra efectiva y
e absoluta del alma. Pues ese argumento dice con mentira que
el cuerpo es más valioso[8] que el alma. En efecto, nada gene-
rado de la tierra es más valioso que los seres olímpicos, mas
el que opina de manera diferente respecto del alma ignora
cuán maravillosa es la posesión que descuida. Ni cuando
uno ambiciona adquirir posesiones de manera incorrecta o
728a soporta bien obtenerlas y como consecuencia de ello honra
su alma con regalos —no, está muy lejos de ello, ¿qué duda
cabe?—, pues vende por poco oro lo valioso y al mismo
tiempo bello de ella. Sin embargo, todo el oro que se en-
cuentra sobre la tierra y debajo de ella no puede equiparar-
se en valor a la virtud. Para decirlo en una palabra, cual-
quiera que de lo que el legislador ha enumerado y ordena-
do eventualmente entre lo feo y malo y, contrariamente,
entre lo bueno y bello, de lo uno no quiera separarse de
ninguna manera; y lo otro, practicarlo con toda su fuerza,
b no sabe que en todo esto el alma es lo más divino y que la
está tratando de la manera más deshonrosa y vergonzosa.
Prácticamente nadie tiene en cuenta el así llamado máxi-
mo castigo por la maldad. El máximo es el asemejarse a
los que son malos hombres y, al asemejarse a ellos, huir y
apartarse de los hombres buenos y de las buenas razones[9],
c mientras uno busca pegarse a la compañía de los otros,
yendo tras ellos[10]. Haciéndose uno con ellos, hace y sufre
necesariamente las cosas que es natural que gente seme-
jante se haga y diga entre sí. Ciertamente, este sufrimiento
no es una condena —pues es bello lo justo y la justi-

[8] En todo el pasaje hay un juego de palabras intraducible alrededor de la familia relacionada con *timé* ('honra', 'valor').

[9] En *lógoi* ('razones') se encuentra presente la noción de 'definición' que alude al contenido normativo de la ley (cf. I 644c-d; II 653a-c).

[10] Cf. II 656b; *República* VIII 559d-562a; *Teeteto* 176e-177a.

cia[11]— sino una venganza[12], la consecuencia de las acciones injustas. Tanto el que lo padece como el que no, son desdichados —éste porque no se cura, aquél porque perece para que se salven muchos otros—[13]. Mas para nosotros honra es, para decirlo en una palabra, seguir a los mejores y, si se puede, mejorar lo peor, y llevar a cabo esa tarea de la mejor manera posible.

Por consiguiente, ninguna posesión es por naturaleza más apropiada que el alma para huir del mal, rastrear y cazar lo *d*
más excelso de todo, y, tras cazarlo, convivir con ello el resto de la vida. Por eso, le hemos concedido el segundo puesto en estima[14]; lo tercero —cualquiera podría darse cuenta de por lo menos esto— es la honra natural del cuerpo. Hay que observar los honores y de éstos cuáles son verdaderos y cuáles fraudulentos; eso es tarea del legislador. A mí

---

[11] Juego de palabras intraducible con la palabra *díkē* que tiene, entre otros, los significados de 'justicia' y 'pena', 'castigo'. El auténtico castigo implica una curación del alma del malvado. Cf. XI 937d-e; *Gorgias* 477a-478e.

[12] Aquí Platón intenta realizar una distinción terminológica fundamentada en su teoría penal que diferencia entre las medidas curativas que pueden o no implicar un castigo *(díkē,* traducido por 'condena' en el texto; cf. V 731c-d, IX 862c-d, XII 957d-e) y el castigo a aquellos que son incurables que tiene efectos curativos para el resto pero que para el criminal sólo tiene una función retributiva *(timōría,* en el texto «venganza»), aunque siempre es un beneficio para el criminal (cf. *Protágoras* 324b; *República* II 380a-c). Cf. T. J. Saunders, *Notes...*, pág. 19.

[13] El sentido de este pasaje ha sido aclarado por J. B. Mayor (cf. E. B. England, *Laws...*, I, pág. 477). T. J. Saunders, *Notes...*, págs. 19-21, da una interpretación similar. La venganza consiste en el sufrimiento de asemejarse a los malos y convivir con ellos. El que no lo padece es el que recibe la condena de muerte reservada a los incurables y el que lo padece es el que escapa a la condena y debe vivir con los malos; cf. IX 854c.

[14] Cf. I 631 b-d, 726a, 727b.

me parece que él procura proclamar que en el caso del cuer-
po[15] no son valiosas ni la belleza, ni la fuerza, ni la rapidez,
e ni la grandeza y ni siquiera la salud —aunque muchos po-
drían pensar que por lo menos esta última lo es—, ni tampoco
lo son las cualidades contrarias a éstas, sino que las que se
encuentran en el medio de todo este continuo de estados
corporales son por mucho las más prudentes y seguras, pues
las unas[16] hacen las almas insolentes y osadas; las otras, hu-
mildes y serviles. Lo mismo sucede con la posesión de ri-
quezas y propiedades y también se estima según la misma
729a proporción. En efecto, el exceso en ellas ocasiona enemista-
des y disensos en las ciudades y en la vida privada[17]; la de-
ficiencia, por lo general esclavitud. Nadie busque riquezas
por los hijos, para dejarlos tan ricos como le sea posible
después de su muerte. Esto no es muy bueno ni para ellos ni
para la ciudad. La riqueza de los jóvenes que no provoca li-

---

[15] Contrariamente a la mayoría de las traducciones (cf. R. G. BURY, *Laws...*, I, pág. 329; J. M. PABÓN, M. FERNÁNDEZ-GALIANO, *Leyes...*, I, pág. 163; KL. SCHÖPSDAU, *Platon, Werke...*, I, pág. 285) que siguen la interpretación de E. B. ENGLAND, *Laws...*, I, págs. 478 s., la presente versión toma a *sôma* en d7 como acusativo de relación (la interpretación más normal en griego) y no como sujeto de la oración, dado que lo que el ateniense está afirmando son las cualidades relativas de los cuerpos. La interpretación contraria implica el pensamiento poco platónico de que los cuerpos grandes, fuertes, saludables son *per se* malos, una interpretación a todas vistas falsa. La fortaleza, tamaño, etc. de los cuerpos debe ser relativo al alma, como enseña el pasaje del *Timeo* 87c-88d (cf. F. L. LISI, *Einheit...*, págs. 134 ss.), el justo medio debe conservarse, por tanto, teniendo en cuenta la relación natural entre el cuerpo y el alma. Por otra parte, esta interpretación se ve apoyada por el acusativo de relación *tàs psychás* en e4 que es paralelo a *sôma*.

[16] Aquí tiene razón J. B. MAYOR, *pace* E. B. ENGLAND, *Laws...*, I, pág. 479.

[17] Cf. *infra*, 744d; *Fedón* 66 c-d.

sonja, pero que no carece de lo necesario es la más armóni-
ca y la mejor de todas, puesto que se acuerda con nosotros
y, con su adaptación, produce una vida sin molestias en to- *b*
dos los aspectos. A nuestros hijos debemos dejarles en he-
rencia mucho pudor, no oro. Cuando reprendemos a los jó-
venes su desfachatez creemos que les dejaremos eso en
herencia. Pero no es precisamente esto lo que surge de la re-
comendación actual a los jóvenes, lo que se recomienda
cuando se dice que el joven debe ser recatado con todos. El
legislador prudente recomendaría más bien a los viejos que
mostraran recato delante de los jóvenes, y que se cuidaran
sobre todo de que ningún joven jamás los viera u oyera ha-
cer o decir algo vergonzoso, puesto que allí donde los viejos *c*
se comportan de manera desvergonzada, es de necesidad
que también los jóvenes sean muy impúdicos. Una buena
educación de los jóvenes y, al mismo tiempo, también de
ellos mismos, no es, sin duda, moralizar, sino hacer clara-
mente a lo largo de toda la vida lo que uno diría si reconvi-
niera a otro. Si uno honrara y respetara a todos los que, em-
parentados con nosotros, participan del culto común a los
dioses familiares y llevan su misma sangre, lograría lógica-
mente la buena disposición de los dioses que protegen los
nacimientos hacia la procreación de los hijos propios. Ade-
más, poseería amigos y compañeros bien dispuestos en las
relaciones que se dan en la vida, si pensara que los servicios *d*
de aquéllos a uno son más grandes y más serios de lo que
ellos opinan, y también si uno creyera que los favores de
uno hacia los amigos son menores que lo que los amigos
mismos y compañeros sostienen. Para la ciudad y los ciuda-
danos, es por mucho el mejor el que antes que en las Olim-
píadas y en todos los certámenes guerreros y pacíficos prefi-
riera vencer en la reputación de haber servido a las leyes del
lugar, porque en su vida es el que mejor las ha servido entre *e*

todos los hombres[18]. Deben considerar también que los acuerdos con los extranjeros son sacratísimos. En efecto, casi todos los crímenes entre los extranjeros[19] y contra los extranjeros caen más en el ámbito de un dios vengador que los que se cometen entre ciudadanos. En efecto, al carecer el extranjero de compañeros y parientes es más digno de conmiseración para los hombres y los dioses. El que más puede
730*a* castigar, entonces, ayuda de muy buen grado, y el que puede hacerlo mejor es el espíritu o el dios de la hospitalidad de cada uno, que acompañan al Zeus protector de los extranjeros. El que tenga, aunque más no sea, un poco de previsión necesita tener mucho cuidado, para marchar hasta el final de su vida sin cometer ningún delito contra los extranjeros. El crimen más grande entre los relacionados con los extranjeros y nativos es para todos el que se comete contra los suplicantes. En efecto, el dios, con cuya ayuda como testigo el suplicante obtuvo en su súplica las concesiones, se convierte en un guardián excelente del que sufre, de modo que nunca sufriría sin ser vengado por lo que padece.

b Por tanto, pues, tenemos casi acabada la exposición de las relaciones con los padres, consigo mismo, con las propiedades, con la ciudad, los amigos y la familia, con los extranjeros y los nativos, expongamos a continuación cómo debería ser uno él mismo para vivir su vida de la mejor manera. A continuación debemos decir todo lo que, no como ley, sino como elogio y crítica, educa y hace a todos más obedientes y mejor dispuestos hacia las leyes que se van a

---

[18] Cf. IV 715 c-d.

[19] La traducción del genitivo sigue la interpretación de T. J. SAUNDERS, *Notes...*, págs. 21 s., a falta de una mejor.

dictar[20]. La verdad gobierna todos los bienes de los dioses y *c* todos los de los hombres. De ella debe participar directamente desde el principio el que va a llegar a ser bienaventurado y feliz, para vivir la mayor parte del tiempo siendo veraz[21]. Fiel, sin lugar a dudas. El infiel es aquel cuya mentira es voluntaria; el que miente involuntariamente es un necio. Ninguno de los dos es envidiable. En efecto, sin amigos, el infiel e ignorante, desenmascarado en el transcurso del tiempo, se procura a sí mismo una soledad total para la difícil vejez al final de la vida, de modo que, vivan sus compañe- *d* ros y sus hijos o no, igualmente llega a ser su vida huérfana en la práctica. Valioso es también el que no ha cometido ninguna injusticia, pero el que no permite que los injustos cometan injusticia vale más del doble que aquél. En efecto, el primero vale por uno, mientras que el otro tiene el valor de muchos otros[22], puesto que denuncia a los que gobiernan las injusticias de los demás. El que incluso ayuda en la medida de sus posibilidades a los gobernantes a castigar, el gran hombre perfecto en la ciudad, debe ser proclamado vencedor en virtud. Es necesario hacer este mismo elogio con referencia a la templanza y la prudencia y a todos los *e* otros bienes que uno posea, que pueden hacer no sólo que uno mismo los tenga sino también que haga participar de ellos a los otros. Y hay que honrar como el más alto al que

---

[20] Se refiere al carácter de preámbulo de las auténticas leyes que tiene el presente tratamiento. Cf. IV 718d, 720d-e, 722c-723a; VI 773d-c; C. Ritter, *Gesetze...*, II, pág. 122.

[21] El amor a la verdad es también una de las cualidades de los filósofos de la *República* (VI 489c-d, 489e-490a, 490c). La veracidad es una virtud apreciada por Aquiles en la *Ilíada* (IX 312-313) y Pitágoras sostenía que la veracidad era lo que hacía a los hombres más semejantes a dios (Porfirio, *Vida de Pitágoras* 41).

[22] Kl. Schöpsdau, *Platon, Werke...*, I, pág. 291, nota 14, ve aquí un posible eco de *Ilíada* XI 514.

hace participar a los otros, mientras que el que no puede, pero quiere, debe ser dejado segundo. El que escatima y no comparte con nadie voluntariamente sus bienes a través de
731a la amistad, debe recibir crítica, aunque su propiedad no debe ser en absoluto despreciada a causa del que la posee, sino que, en lo posible, uno mismo debe intentar llegar a poseerla. Cada uno de nosotros debe desear alcanzar la victoria en la virtud sin envidia. El que actúa así hace prosperar las ciudades, en la medida en que él mismo compite, pero no impide con calumnias competir a los restantes. El envidioso, el que se imagina que se destaca calumniando a los demás, se esfuerza menos por alcanzar la verdadera virtud, desanima a los que están compitiendo porque los critica injustamente y, por ello, al hacer que la ciudad entera no se
b ejercite en el certamen de la virtud, contribuye en lo correspondiente a su parte a que disminuya la buena fama de ésta. Es necesario que todo varón sea lo más irascible y lo más afable posible[23], pues no hay otra manera de evitar las injusticias graves y difíciles de curar o incluso absolutamente incurables de los otros que no sea vencer a través de la lu-
c cha y la defensa y castigar sin dejar pasar nada, pero ninguna alma puede hacer esto sin un ánimo[24] de buena estirpe. Pero, por otra parte, respecto de aquellos hechos que cometen los que delinquen, pero que se pueden remediar, debe conocer, en primer lugar, que todo injusto no es injusto por propia voluntad, pues nunca nadie en ningún lugar poseería voluntariamente ninguno de los mayores males y, mucho menos, en lo que son sus posesiones más valiosas[25]. El al-

[23] También en los filósofos de la *República* se exige esta doble cualidad de su índole (III 375b-376b).

[24] El *thymós* ('ánimo') designa la parte del alma en la que se asienta la capacidad de encolerizarse. Su virtud es la valentía.

[25] Cf. II 663a-c; III 688e-689e; IX 860d-e, 863c-d; *Protágoras* 345d-e.

ma, como dijimos[26], es verdaderamente lo más valioso para
todos. Ahora bien, nunca nadie admite el mayor mal en lo
más valioso ni vive poseyéndolo toda la vida. El injusto y el
que sufre algún mal son completamente dignos de compa-
sión. Es posible apiadarse del que tiene males curables y, re-
frenando el ánimo, suavizarlo y despojarlo de su apasiona- *d*
miento y exasperación femenina, pero hay que descargar la
ira con el completa e incorregiblemente vicioso y malo. Por
eso decimos que conviene que el bueno sea en cada caso
irascible o afable.

El mayor de todos los males para la mayoría de los
hombres está implantado en sus propias almas. Nadie que se
disculpe a sí mismo intentará encontrar un medio de evitar- *e*
lo. Esto es aquello que dicen que por naturaleza todo hom-
bre se ama a sí mismo y que está bien que deba ser así. Por
el contrario, en realidad, siempre llega a ser para todos la
causa de todos los errores, por el amor exasperado de sí
mismo[27]. En efecto, el que ama se enceguece respecto de lo
amado[28], de modo que juzga mal lo justo, lo bueno y lo be-
llo, porque piensa que siempre debe preferir lo suyo a lo 732*a*
verdadero. El que va a ser un gran varón[29] no debe amarse a
sí mismo ni lo suyo, sino lo justo, sea que esto se haya reali-
zado más en él o en otro. De este mismo error nace en todos
el creer que la ignorancia propia es sabiduría, por lo que,
aunque no sabemos prácticamente nada, creemos saberlo
todo y, como no confiamos a otros las cosas que no sabe-
mos hacer, nos obligamos a cometer errores por hacerlas *b*

---

[26] 726a, 728c-d.

[27] Cf. EURÍPIDES, *Cresfontes,* fragmento 460 NAUCK; ARISTÓTELES, *Política* II 5, 1263b2-5; *Retórica* I 11, 1371b17-23.

[28] Cf. en *República* V 474d-e la descripción de los efectos del amor desmedido.

[29] Cf. 730d.

nosotros mismos. Por eso, es necesario que todo hombre evite el amarse exasperadamente a sí mismo y busque siempre al mejor que él[30], sin permitir que ningún pudor se interponga en ello.

Todo ciudadano debe decirse recordándoselo a sí mismo lo que es menos importante que esto y se dice a menudo, aunque no menos útil. Como cuando algo se aleja siempre es necesario que otra cosa se acerque en sentido contrario,
c así el recuerdo es afluencia de un pensamiento que se había alejado[31]. Teniendo esto en cuenta, digo que hay que contener las risas violentas y lágrimas abundantes[32] —todo varón debe recomendar esto a todo varón— e intentar guardar el tipo, disimulando toda la alegría exultante y todo su dolor extremo, tanto en los éxitos, cuando el espíritu protector de cada uno no retrocede, como en dudosos avatares, cuando los espíritus se oponen, como si uno marchara cuesta arriba, a algunas acciones y esperar que el dios con los bienes que
d concede, cuando sucedan las desgracias, las disminuirá en vez de acrecentarlas y mejorará las circunstancias presentes, y, en el caso de los bienes, que con buena suerte siempre les sucederá todo lo contrario[33]. Cada uno debe vivir con estas esperanzas y los recuerdos de todas esas cosas, sin escatimar nada, sino siempre recordándoselo claramente a otro y a sí mismo en los juegos y en las actividades serias.

Ahora bien, acerca de qué costumbres hay que practi-
e car[34], y cómo debe ser cada uno[35], están expuestas casi todas las divinas, mas no hemos hablado hasta ahora de las

---

[30] Cf. 728c.

[31] Cf. *Filebo* 33e-34c.

[32] Cf. *República* III 387c-389b, X 606a-c.

[33] E. d. aumentará y no disminuirá los bienes.

[34] 726a-730a.

[35] 730b-732d.

humanas; es necesario, sin embargo. En efecto, estamos hablando con seres humanos, no con dioses. Por naturaleza, lo humano consiste sobre todo en placeres, dolores y deseos, de los que, necesariamente, todo animal mortal depende absolutamente y por los que está determinado en los asuntos de mayor seriedad. No cabe duda de que hay que alabar la
forma de vida más bella, no sólo porque, por su apariencia, 733*a*
se impone en la buena fama, sino también porque incluso si alguien quiere disfrutar y no desertó de ella durante su juventud, se impone también en lo que todos buscamos, disfrutar más y sufrir menos durante toda la vida. Que, si alguien disfruta correctamente, será así claramente, se hará completamente evidente de inmediato. ¿En qué consiste la corrección? Hay que considerarlo ya, procurando comprenderlo a partir de esta argumentación. Es necesario analizar, a través de la siguiente comparación de una vida con la otra, la más dolorosa y la más placentera, si una vida así acuerda con nuestra naturaleza o, de la otra forma, es contra nuestra naturaleza. Queremos tener placer, mientras que no elegi-
mos ni queremos el dolor. No queremos lo que no es ningu- *b*
no de los dos en lugar del placer, aunque deseamos librarnos del dolor. Queremos un estado en el que el dolor sea menor que el placer, mas no deseamos aquel en el que el dolor supera al placer. Sin embargo, no podríamos mostrar con claridad que preferimos un estado a otro en el caso de que las cantidades de dolor y placer en ambos sean iguales[36]. Éstas son todas las posibilidades en cantidad, magnitud, intensidad e igualdad y todo lo contrario a todas éstas
respecto de la voluntad, tanto lo importante como lo abso- *c*
lutamente indiferente para la elección de cada uno. Dado

---

[36] La traducción de este pasaje sigue la interpretación de T. J. SAUNDERS, *Notes...*, págs. 24 s.

que esto tiene por necesidad este orden, cuando en la vida hay grandes e intensas manifestaciones de cada uno, queremos aquella en la que los placeres prevalecen, mientras que no queremos aquella en la que prevalece lo contrario. Además, cuando se dan pocas manifestaciones pequeñas y poco intensas de cada uno, si priman los dolores y molestias, no queremos esa vida, pero sí queremos aquella en la que acontece lo contrario. En la vida en la que ambos factores se hallan en equilibrio, debemos pensar como en lo anterior[37].
d La vida equilibrada la queremos para nuestro amigo cuando prevalecen los unos, mas cuando prevalecen los otros no la queremos para los enemigos[38]. Debemos pensar que todas nuestras vidas están por naturaleza como atadas al placer y el dolor, y es necesario considerar cuáles queremos por naturaleza. Por tanto, si decimos que queremos otra cosa además de esto, lo decimos por alguna ignorancia o inexperiencia de las vidas existentes.

---

[37] 733b.

[38] La traducción, contrariamente a lo generalmente interpretado (cf. F. Ast, *Leges*...; C. Ritter, *Gesetze*..., II, pág. 123; E. B. England, *Laws*..., I, pág. 495; Burnet *apud* England; R. G. Bury, *Laws*..., I, pág. 345; J. M Pabón, M. Fernández-Galiano, *Leyes*..., I, pág. 170 [cualquier correspondencia de la traducción con el texto impreso es debida al azar]; Kl. Schöpsdau, *Platon, Werke*..., pág. 299), hace depender los dativos del verbo finito y no de los genitivos absolutos, tomando en cuenta que se trata de una vida en la que *ambos* factores, e. d. placer y dolor, se encuentran en equilibrio. Segundo, que el mismo ateniense indica que hay una situación similar a la descrita en 733b, más concretamente: la construcción es claramente quiástica: queremos que nuestro amigo tenga una vida de equilibrio (la misma construcción sintáctica que en 733a8 con elipsis de *eînai)*, cuando en su vida predominan los dolores, pero no deseamos una vida equilibrada a nuestros enemigos cuando en su vida predomina el placer, por el contrario, les deseamos el mal. Platón está haciendo referencia aquí a un estado de los sentimientos del hombre normal y no es una doctrina filosófica.

¿Cuáles y cuántas son las vidas en las que, tras hacer
una selección previa de lo deseable voluntario de ellas y
considerar lo no deseado involuntario, uno debe ordenárselo
a sí mismo como ley —eligiendo en ese proceso no sólo lo e
querido y lo placentero, sino también lo mejor y lo más be-
llo— y vivir, en la medida en que es posible a un hombre,
en la máxima felicidad? Digamos que la vida prudente es
una, la inteligente una, una la valiente y ordenemos incluso
la vida saludable como una. Pongamos otras cuatro contra-
rias a estas cuatro, la necia, la cobarde, la incontinente, la
enferma. El conocedor colocará a la vida prudente como
suave en todo, ya que proporciona dolores suaves, placeres 734a
delicados, deseos débiles y amores no apasionados. Por el
contrario, la incontinente es en todo intensa, puesto que
proporciona fuertes dolores, intensos placeres, deseos im-
petuosos y frenéticos, así como amores que sean tan apasio-
nados como sea posible. En la vida del prudente, los place-
res superan a los disgustos; en la incontinente, los dolores a
los placeres en magnitud, cantidad y frecuencia. Esto hace
que, para nosotros, una de las vidas llegue a ser necesaria-
mente más placentera por naturaleza; la otra, más dolorosa, b
y al que quiera vivir placenteramente ya no le está permitido
vivir, por propia voluntad, al menos, de manera incontinen-
te, sino que ya es evidente, que, si lo que decimos ahora es
correcto, necesariamente todo el mundo será incontinente de
manera involuntaria. En efecto, o por ignorancia o por falta
de continencia o por ambas cosas, toda la muchedumbre
humana vive de manera intemperante[39]. Lo mismo hay que
pensar de la vida enferma y la sana, que tienen placeres y

[39] El participio *ón* tiene valor temporal, como observa E. B. ENGLAND, *Laws...*, I, pág. 495, sólo que su validez no está limitada (no hay ningún *án),* sino que se extiende a toda la duración del verbo principal.

dolores, que los placeres superan a los dolores en la salud,
c mientras que los dolores a los placeres en las enfermedades.
El propósito de nuestra elección de las vidas no es para que
prevalezca lo doloroso, sino que hemos juzgado que es más
placentera aquella vida en la que es superado. La vida pru-
dente supera la incontinente, la inteligente a la necia, diría-
mos, y la de la valentía a la de la cobardía porque tienen
ambos factores en menor cantidad, más pequeños y menos
frecuentes, ya que cada una es superior a la otra en la elec-
ción de los placeres, mientras que en la del dolor, aquellas
d las superan. La vida valiente vence a la cobarde, la inteli-
gente a la necia, de modo que las vidas son más placenteras
que las vidas, la prudente, la valiente, la inteligente y la sa-
ludable más que la cobarde, la necia, la incontinente y la en-
ferma y, en resumen, la que persigue la virtud del cuerpo o
incluso del alma es más placentera que la que busca la feal-
dad y supera a las restantes notablemente en belleza, correc-
ción, virtud y buena reputación, de modo que hace al que
e puede vivirla más feliz que el contrario en particular y en
general[40].

Aquí deben finalizar los argumentos del preámbulo de
las leyes, después del preludio ha de seguir el aire[41]; más
precisamente, lo correcto es esbozar las leyes del sistema
político. Como en el caso de un tejido o incluso de un tren-
zado cualquiera, no es posible hacer del mismo material la
trama y la urdimbre, pues el género de la urdimbre tiene,
735a por fuerza, una calidad superior —ya que es más fuerte y
alcanza una cierta seguridad en su carácter, mientras que el

---

[40] Cf. II 662b-663c.

[41] Juego de palabras intraducible con los dos significados de *nómois* y *prooímion*. Cf. III 700b, nota 131. Véase también E. B. ENGLAND, *Laws...*, I, pág. 497.

otro es más débil y utiliza una cierta adaptabilidad justa[42]—, por ello[43], de la misma manera, en las ciudades deben distinguirse siempre por su virtud los que ocuparán las magistraturas y los que han superado la prueba de una educación elemental, pues, en efecto, hay dos ámbitos del sistema político, uno es la institución de las magistraturas; el otro, las leyes que las regulan[44].

Sin embargo, antes de todo esto debemos reflexionar sobre lo siguiente[45]. Cuando un pastor, un boyero, un cria- *b*
dor de caballos o de otros animales semejantes recibe una manada, nunca intentará hacerse cargo de su cuidado si no hace antes la depuración apropiada para cada grupo. Después de seleccionar y separar los sanos y los que no lo son, los de raza pura y los mestizos, mandará unos a otras manadas, mientras que cuidará los otros, pensando que es vano e inútil esforzarse por un cuerpo y por almas a las que corrompieron su índole y mala crianza, que van a destruir por
añadidura los caracteres impolutos y los cuerpos sanos en *c*

---

[42] En la parte final del *Político* (305e-311c), PLATÓN desarrolla el paradigma de la tejeduría para la política. ARISTÓTELES parafrasea este pasaje en *Política* II 6 1265b19-21.

[43] La construcción de la frase es anacolútica, pues hay un cierto tono conversacional, de manera tal que en lugar del *hōsaútōs kaì* que uno esperaría (F. AST, *Leges*...), aparece *hóthen*. La traducción intenta reflejar esa inconsecuencia, incluso a riesgo de forzar una lengua de lógica estricta como el castellano. Cf. E. B. ENGLAND, *Laws*..., I, pág. 498, para el análisis del pasaje.

[44] En un trabajo sobre la diferencia entre la *República* y las *Leyes* y lamentando la falta de atención de los intérpretes, A. LAKS, «Legislation and demiurgy...», pág. 211, pasa por alto este pasaje y el paralelo de VI 751b y basa su trabajo en la diferenciación que hace ARISTÓTELES, *Política* IV 1289a13-20, que evidentemente depende de estos pasajes platónicos.

[45] Los temas propuestos en el párrafo anterior sólo comenzarán a tratarse en el libro VI.

cada una de las reses si no se hace una limpieza a fondo de lo que hay[46]. Lo de los otros animales es un asunto de menor seriedad y sólo a guisa de ejemplo merece que el argumento haga una comparación, pero investigar los asuntos humanos y decir lo adecuado a cada uno en el caso de la pu-
d rificación y del resto del tratamiento es para el legislador un asunto de la mayor seriedad. Para empezar, lo relativo a las limpiezas de una ciudad podría ser de la siguiente manera. De las muchas limpiezas existentes, unas son más superficiales, otras más radicales, y unas las podría hacer el legislador si él mismo fuera un gobernante absoluto[47], todas las que son más radicales y mejores, pero un legislador que establece un nuevo orden político y nuevas leyes sin tiranía, si pudiera llevar a cabo la más suave de las limpiezas, hasta con esa se daría por muy contento. La mejor limpieza es
e dolorosa, como los remedios de ese tipo, la que castiga por medio de la justicia ayudada por la represalia, poniendo el fin a la represalia en la muerte y el exilio, pues suele librarse de los que han cometido los mayores crímenes, porque son incurables y el daño de la ciudad es máximo. La purificación más suave es para nosotros la siguiente. Como a una enfermedad que se le ha generado a la ciudad, el legislador envía con la mejor disposición posible fuera del estado a todos los pobres que a causa de la escasez de alimento se
736*a* muestran dispuestos y preparados para seguir a sus líderes contra las posesiones de los ricos y les da el nombre de colonia, extirpación por medio de un eufemismo. Ahora bien, de una manera u otra todo legislador debe hacer esto al principio. Lo que nos sucede ahora a nosotros en este senti-

---

[46] Cf. *República* III 409e-410a, VI 501a-c, VII 540d-541b. Como método de la política, lo menciona también en *Político* 293d.

[47] Cf. *supra*, IV 709d-712a, e *infra*, 739a-e.

do es menos trabajoso que eso. En efecto, por el momento no debemos planear ni una colonia ni una selección por purga, como, por ejemplo, cuando van a confluir en un lago aguas de muchos lugares, unas de manantiales, otras de to- *b*
rrentes invernales, es necesario vigilar, prestando atención, para que el agua que va a fluir sea lo más pura posible, haciendo desembocar unas en el lago, canalizando y volviendo hacia atrás otras. En toda estructura política hay, así parece, esfuerzo y peligro. Pero puesto que esto ahora está hecho de palabra y no de manera efectiva, pongamos un fin a la selección y quede realizada su limpieza inteligente. Tras pro- *c*
bar con toda la persuasión durante suficiente tiempo a los que intentan reunirse en la ciudad actual, para ser ciudadanos de ella, impidamos, pues, que lleguen los malos y conduzcamos a los buenos con toda la buena disposición y talante que podamos.

No nos debe pasar desapercibida la fortuna de que[48], como dijimos que tuvo la colonia de los heraclidas, porque evitó la terrible y peligrosa discordia de la condonación de las deudas y la distribución de la tierra[49], que, cuando una ciudad antigua se ve obligada a regularla legalmente, no le *d*
es posible dejar de cambiar ni tampoco innovar de ninguna manera, sino que prácticamente sólo les queda la plegaria y un cambio cuidadoso paulatino, modificando poco en mucho tiempo el siguiente. Los que hacen el cambio continuo

[48] La traducción se abstiene de cambiar el fuerte anacoluto presente en el discurso del ateniense porque responde a su estilo coloquial. El orador comienza una comparación entre la feliz situación existente en la fundación de los estados lacedemonios y la que tienen ellos para suspenderla e internarse en un análisis de las posibilidades de reformas en un estado ya constituido en el que existan grandes desigualdades sociales. Para un análisis del anacoluto, cf. E. B. ENGLAND, *Laws...*, I, págs. 503 s.

[49] III 684d-e.

poseen siempre abundante tierra, pero tienen también muchos deudores y, por sentido de la equidad, quieren de alguna
e na manera compartir con los desposeídos; entre ellos existen quienes renuncian a unas cosas[50], otras las distribuyen[51], porque de alguna forma se atienen a la mesura y piensan que la pobreza no es disminuir la riqueza, sino el aumentar la insaciabilidad. Éste es el mejor comienzo de la salvación de la ciudad y, en caso de que se adecue a condiciones semejantes, cualquier orden político que quiera levantarse más tarde podrá construirse sobre esta especie de sólido cimiento. Pero si este cambio es defectuoso[52], la acción que el po-
737a lítico llevara a cabo a continuación no llegaría a ser fácil para ninguna ciudad. Como dijimos, hemos escapado de ese peligro. Sin embargo, habría sido más correcto exponer qué habríamos hecho para evitarlo, si no lo hubiéramos sorteado. Digamos pues, que el medio habría sido impedir la búsqueda y acumulación de riquezas acompañadas de la aplicación de la justicia, no existe otra vía de escape ni amplia ni estrecha aparte de ese procedimiento. Y ahora sean estos principios los cimientos de nuestra ciudad. Es necesario
b que, de alguna manera, las fortunas se hagan sin ser motivo de acusaciones mutuas o, antes de eso, el legislador —y cuantos tengan, aunque más no sea, un poco de inteligencia— no debe avanzar por propia voluntad en la construcción del resto de la estructura mientras existan antiguas acusaciones

---

[50] E. d. condonan las deudas.

[51] E.d. reparten parte de sus tierras.

[52] Demóstenes, IV 44, XVIII 227, y también Platón, *Eutifrón* 5c, entre otros innumerables pasajes, demuestran que en absoluto puede considerarse *sathrà metábasis* una expresión defectuosa en griego clásico, como pretende T. J. Saunders, *Notes...*, pág. 28. En consecuencia, su modificación del texto es gratuita.

recíprocas[53]. Pero a los que, como a nosotros ahora, un dios les concedió fundar una ciudad nueva y que no existan entre ellos enemistades, que éstos sean culpables de que surjan odios mutuos por la distribución de la tierra y de las viviendas, sería una ignorancia no humana acompañada de una maldad integral.

¿Cuál sería pues, la forma de la correcta distribución? *c* Primero hay que prescribir cuál debe ser el número de ciudadanos. Después, su distribución; hay que acordar en cuántas partes hay que dividir su número y cuán grandes deben ser esas partes. Entre éstas hay que distribuir la tierra y las viviendas de la forma más equitativa posible. El tamaño adecuado de la población sólo podría llegar a formularse correctamente en relación con la tierra y las ciudades de las regiones vecinas. La tierra, cuanta pueda alimentar sufi- *d* cientemente a tantos hombres prudentes, no se necesita nada más. Necesita tener una cantidad de ciudadanos tal, que puedan ser capaces de rechazar a los de las regiones limítrofes cuando les cometan injusticias y que no carezcan totalmente de medios para socorrer a sus vecinos cuando la su-

---

[53] La traducción sigue parcialmente la propuesta de C. Ritter, *Gesetze...*, II, pág. 126, resolviendo *hoîs* en b3 en *toútois hoîs* y haciéndolo depender del *kataskeuês* que lo precede. Se mantiene el *kaì* en b4 y se le da un carácter parentético a la construcción, equiparándola a un supuesto sujeto tácito de la oración completiva que debe estar en singular para concordar con el infinitivo absoluto *(hekónta eînai)*. Si se aceptan las traducciones habituales, habría que incorporar la conjetura de Ast *(hekóntas* por *eînai; cf.* KG, II, 473 b, pág. 18). La propuesta de Kl. Schöpsdau, *Plato, Werke...*, I, pág 136, de suponer un *toútous* como antecedente del *hoîs* y convertirlo en sujeto del *proiénai,* haciendo a la relativa de *hósois* dependiente del mismo *toútous* («oder aber diejenigen, die alte Klagen gegeneinander haben, dürfen nicht eher aus freiem Entschluß in der übrigen Einrichtung weiterschreiten, sofern sie auch nur ein wenig Verstand besitzen»), no es sintácticamente posible y no responde al sentido platónico de la ciencia política.

fren. Definiremos esto de hecho y de palabra, cuando veamos la región y los vecinos. Pero ahora, para llevar a cabo nuestro esquema y esbozo, nuestra conversación debe comenzar la legislación.

e Haya cinco mil cuarenta[54], para tomar un número adecuado, terratenientes y defensores de su territorio. Divídanse la tierra y las viviendas de la misma manera en las mismas partes, de manera que la unidad mínima de división sean un hombre y su lote[55]. Primero, deben dividir el número total

---

[54] El fragmento 3 de la *Constitución de los atenienses* aristotélica indica que en la Atenas arcaica, los ciudadanos estaban divididos en cuatro tribus, cada una de las cuales tenía tres subdivisiones llamadas *trittýes* o *phratríai*. Cada fratría contenía 30 *géne* de 30 hombres cada uno, e. d. existían 360 *génē* con un total de 10.800 hombres (cf. C. Hignett, *History...*, pág. 48), un poco más del doble de la cifra aquí propuesta.

[55] La primera acción tanto de los invasores victoriosos como de los colonos consistía en la distribución de la tierra entre los nuevos señores. Este procedimiento es proyectado al pasado mítico. En la *Odisea*, el rey de los feacios Nausítoo, que los asienta en Esqueria, entre sus primeras acciones amuralla la ciudad, construye casas, hace templos para los dioses y distribuye la tierra (VI 9-10). Algo similar relata Diodoro Sículo en la ocupación de la isla Ténedos por Tenes y sus seguidores (V 82). También Diodoro atribuye una actividad similar de ocupación y distribución de las tierras al rey Minos en las islas Cíclades (V 84). En época histórica, los atenienses reparten la tierra conquistada en Cálcide de Beocia entre sí (Heródoto, V 77). También se conserva una inscripción en la que se decreta en una colonia ateniense la elección de diez personas encargadas de dividir la tierra, una por cada tribu; G. R. Morrow, *Plato's Cretan city...*, pág. 103. Hay que distinguir el procedimiento propuesto aquí de la institución de la *klērouchía* utilizada por los atenienses. A diferencia de los habitantes de las colonias, los *klēroûchoi* recibían un trozo de tierra en el extranjero *(klêros)* sin renunciar a su propia ciudadanía, de modo que seguían siendo miembros del demos y la tribu ática correspondientes. En la época arcaica (ss. vi-v a. C.) se trataba bien de guarniciones en el extranjero, como en el caso de la de Lesbos, o bien tenían una independencia de hecho que las acercaba a las colonias.

en dos, luego en tres[56]. En efecto, su naturaleza permite que se lo divida en cuatro, cinco y hasta diez sucesivamente. En lo que hace a los números, todo legislador debe haber comprendido, por lo menos, qué número y de qué tipo sería el 738a
más útil para todas las ciudades[57]. Elijamos pues el que posee en sí la mayor cantidad de divisiones sucesivas. La serie numérica en su conjunto tiene todos los cortes para todo, pero el número de los cinco mil cuarenta no podría dividirse en más de cincuenta y nueve divisiones, de manera sucesiva de uno a diez, para la guerra y todo lo que en la paz está relacionado con tratos y contratos, los tributos y las distribu- b
ciones[58].

Estas características de los números deben discernirlas claramente dedicándoles incluso su tiempo libre aquellos a quienes la ley les ordena afanarse por comprenderlas, ya que, en realidad, las cosas son de esta única manera. Sin embargo, deben decirse al que pretende fundar una ciudad por lo siguiente. Cuando se hace una nueva ciudad desde el comienzo o cuando se reconstruye una antigua destruida, en lo que hace a los templos que deben levantar en la ciudad y

---

[56] Esta división del número de ciudadanos por tres encuentra su aplicación práctica en algunas de las elecciones en las que es necesario dividir a los ciudadanos en tres grupos, como la de los guardias urbanos (VI 763c), o los intérpretes de la ley (VI 759c); cf. *supra,* Introducción, pág. 100; y C. Ritter, *Gesetze*..., II, pág. 132.

[57] La importancia de los conocimientos matemáticos para la legislación se subraya nuevamente en 746d-747d; VII 809c, 817e-820e; cf. F. L. Lisi, *Einheit...,* págs. 151-172.

[58] Platón no está realizando aquí sólo especulaciones aritméticas, sino que la división de la ciudadanía en grupos iguales era un problema candente en la política griega, tal como lo muestran las sucesivas reorganizaciones de las tribus, naucrarías o simorías en Atenas con repercusiones claras en la estructura política, militar y financiera respectivamente; cf. C. Ritter, *Gesetze*..., II, págs. 134-138.

a los dioses o espíritus según los cuales deben nombrarlos[59], nadie con inteligencia intentará cambiar lo que proviene de
c Delfos[60], de Dodona[61] o de Amón[62] o las creencias que impusieron algunos antiguos relatos, sea como fuere la manera en que convencieron a algunas personas; ya sea que se hayan producido de apariciones o se refieran a inspiraciones de los dioses, lo cierto es que los antiguos[63] establecieron esas creencias e instituyeron sacrificios mezclados con misterios —sean originarios del lugar sean en realidad tirrenos[64], chipriotas o de cualquier otro lado— y consagraron con tales

---

[59] Cf. Eurípides, *Heracles* 1329-1331. Teseo da a Heracles recintos sagrados que llevarán su nombre.

[60] Delfos era uno de los santuarios más importantes; situado en Focia, era un centro de culto al dios Apolo. Según la leyenda, allí el dios había matado a la monstruosa serpiente Pitón. Era un importante centro oracular. En el proyecto político de las *Leyes* tendrá una gran importancia en la legislación religiosa.

[61] Otro importante centro oracular de origen probablemente pregriego. En época histórica alcanzó significación panhelénica y estaba dedicado a Zeus.

[62] Amón (el 'oculto') es originariamente una divinidad egipcia, dios principal de la teología tebana. Cuando Tebas se convierte en capital del nuevo imperio se produce un sincretismo con la divinidad solar Re, adorándoselo como Amón-Re. Los griegos le rindieron culto como Zeus-Amón. Probablemente llegó al mundo griego a través de la fama de su oráculo en el Gran Oasis y a través de la mediación de los cirenaicos. Su prestigio aumentó cuando en el transcurso del siglo v los oráculos de Grecia comenzaron a perder influencia.

[63] Aquí no hay ningún anacoluto, sino un cambio de sujeto normal después del genitivo absoluto (cf. E. B. England, *Laws...*, I, pág. 512), por ello no son los relatos sujeto, tal como pretende Kl. Schöpsdau, *Platon, Werke...*, pág. 441, nota 40, e insinúa G. Müller, *Studien...*, pág. 114.

[64] En la Antigüedad se aplicaba este nombre tanto a los etruscos de Italia como a un pueblo marino no claramente identificado. Según Tucídides (IV 109), estos últimos habrían ocupado la isla de Lemnos. En el

relatos oráculos, imágenes, altares y templos e hicieron para cada uno de estos dioses recintos sagrados[65]. El legislador *d*
no debe cambiar en lo más mínimo nada de esto, sino que ha de asignar a cada circunscripción un dios, espíritu o héroe y, en la distribución de la tierra, debe atribuir a éstos en primer lugar recintos sagrados separados del resto del suelo, así como todo lo correspondiente, para que las reuniones de cada una de las circunscripciones, cuando se hagan en los tiempos prescritos[66], faciliten la satisfacción de cada una de sus necesidades y sus miembros tengan un trato agradable entre sí con motivo de los sacrificios y lleguen a tener un *e*
conocimiento estrecho unos de otros, ya que para la ciudad no hay ningún bien más grande que el que se conozcan entre sí. Donde no hay una claridad mutua en los caracteres y actitudes de unos y otros, sino oscuridad, nadie alcanzaría rectamente nunca una estimación justa de su valía ni las magistraturas merecidas ni la justicia apropiada. Es necesario que en toda ciudad todo varón se esfuerce sobre todo en esto, para no aparecer él mismo como fraudulento ante cualquier otro, sino siempre como franco y veraz, y para que, si hay otro de tal guisa, no lo engañe a él[67].

SE de la isla se han encontrado inscripciones que apoyan la tesis del parentesco entre ambos pueblos.

[65] Los templos y los lugares sagrados en general solían estar rodeados por un recinto sagrado dedicado al dios y que era considerado de su propiedad. No podía ser cultivado ni podían talarse en él árboles o construirse edificios. Tampoco podía pastar en él el ganado ni podían enterrarse los muertos. Sólo se los podía utilizar para depositar ofrendas y recibir los decretos honoríficos. Los dioses solían tener otras tierras que administraban las autoridades del templo correspondiente.

[66] Cf. VI 771d-e.

[67] Cf. 730c-d.

739a El movimiento siguiente de la promulgación de las leyes, como el de las piedras desde la línea sagrada[68], al ser inusual, quizá produciría asombro en el que lo escucha; pero no, por cierto, al que razona y tiene experiencia, al que le parecerá que una ciudad podría tener una organización que sólo ocupara el segundo lugar respecto de lo mejor. Puede ser que alguno no la admitiera por la falta de familiaridad con un legislador que no ejerza un poder absoluto[69]. Sin embargo, lo más correcto es exponer el mejor orden político, el segundo y el tercero y dar, una vez terminada la expo-
b sición, la elección al que tenga el poder en la comunidad. Actuemos de acuerdo con este principio también nosotros ahora, exponiendo el primer orden político, el segundo y el tercero en excelencia, pero dejemos la elección a Clinias ahora o a algún otro que quiera alguna vez, al hacer la selección de tales regímenes, tomar para sí lo que le agrade de su patria según su propia forma de ser.

Pues bien, la primera ciudad, el mejor sistema político y
c las mejores leyes se dan donde en toda la ciudad llega a realizarse en el mayor grado posible el antiguo dicho[70]. Se dice, en efecto, que las cosas de los amigos son realmente comunes, sea que esto se dé ahora en algún lugar o se vaya a dar alguna vez —que sean comunes las mujeres, comunes los hijos, comunes todas las cosas[71]— y que por todos los

---

[68] Se trata de un movimiento en un juego que se hacía sobre un tablero semejante al tablero de damas con piedras de forma oval. La última línea del tablero recibía el nombre de línea sagrada y el jugador abandonaba esa posición sólo cuando su situación era desesperada.

[69] Cf. *supra,* 735d.

[70] Cf. *República* IV 424a, V 449c. La mejor forma de estado es el descrito en la *República.* Cf. F. L. Lisi, *Einheit...*, págs. 202-212. El proverbio también se menciona en *Lisis* 207c y *Fedro* 279c. El refrán es probablemente de origen pitagórico.

[71] Cf. *República* III 416d-417b, V 457c-d.

medios se extirpe completamente de todos los ámbitos de la vida lo llamado particular[72] y se forje un plan para que en lo posible también las cosas que son propias por naturaleza se hagan de alguna manera comunes, como que ojos, orejas y manos parezcan ver, oír y actuar en común, y todos alaben *d*
y critiquen al unísono lo más que puedan, alegrándose y doliéndose de las mismas cosas[73], y, por fin, las leyes que en lo posible hagan una ciudad unida al máximo. Nunca nadie que defina de otra manera dará otra definición más correcta ni mejor que ésta en excelencia para la virtud. Una ciudad tal, por cierto[74], ya sea que dioses o hijos de dioses, más de uno, la habiten, si viven así, moran en ella siendo felices. Por eso, no hay que mirar a otro lado en busca de un modelo de orden político, sino que, ateniéndonos a este *e*
régimen, debemos buscar uno que en lo posible tenga al máximo tales características. El que estamos intentando diagramar ahora podría ser, si tiene lugar, el que más se aproxima al inmortal y sería el que es una unidad de una segunda manera[75]. El tercero, si dios quiere, lo expondremos después de éste. Pero ahora, ¿qué estado decimos que es y cómo podría llegar a ser tal?

En primer lugar, deben repartirse la tierra y las casas, y no deben cultivar en común, puesto que queda establecido 740*a*
que tal cosa supera a la generación, crianza y educación actual. Deben hacer la distribución con la idea de que el que

---

[72] Cf. VIII 831b-832b.

[73] Cf. *República* V 462a-e, especialmente c-d.

[74] En el texto hay un anacoluto que la traducción conserva. El estilo de todo el pasaje se caracteriza porque el orador comienza a menudo una frase que deja irresuelta. En la medida de lo posible la traducción intenta respetar esa peculiaridad, incluso forzando la lengua de llegada hasta el límite de lo permisible.

[75] La traducción de esta frase sigue la propuesta de U. VON WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, *Platon...*, I, pág. 521, nota 1.

obtenga esa parcela asignada por sorteo debe considerar que es propiedad común de toda la ciudad y que, puesto que la región es su patria, debe cuidarla más que una madre a sus hijos, porque, al ser una diosa[76], es también ama y señora de los mortales. También debe tener las mismas ideas acerca
b de los dioses y de los espíritus del lugar. Para que esto siga siendo así siempre hay que tomar las siguientes precauciones: debe mantenerse siempre el número de hogares que ahora tenemos sin aumentar ni disminuir nunca la cantidad. Tal cosa podría llegar a producirse en toda ciudad de la siguiente manera. El que ha obtenido el lote debe dejar siempre un único heredero de esa morada[77] entre todos sus hijos[78], aquel que más quiera, sucesor y servidor de los dioses
c tanto de su estirpe como de la ciudad, de los vivos y de cuantos en ese momento han alcanzado ya su fin[79]. En el caso de los restantes hijos, para los que tuvieren más de uno, las mujeres han de darse en matrimonio según la ley que se prescribirá[80]; los varones deben repartirse como hijos entre los ciudadanos que carecieren de descendencia, en lo posi-

---

[76] La diosa Tierra, *Ge*, es la divinidad madre de todos los dioses del mundo en la *Teogonía* de Hesíodo (116-118, 126-153), y en el *Timeo* (40b-c) es llamada la «primera y más antigua de los dioses que nacieron dentro del universo».

[77] En estas disposiciones sobre la propiedad de la tierra, que garantiza el derecho de ciudadanía, Platón sigue el ordenamiento de Esparta. Allí también los ciudadanos eran propietarios de parcelas que no podían ser ni divididas ni enajenadas (G. Busolt, H. Swoboda, *Staatskunde...*, II, págs. 633 ss.; B. Borecky, «Sozial-ökonomische...», págs. 82 s.). En Creta, los lotes se habían distribuido entre asociaciones gentilicias, a las que pertenecían un número de casas o familias. A cada una de ellas le correspondía una parte del lote (G. Busolt, H. Swoboda, *Staatskunde...*, II, pág. 742).

[78] Sobre el derecho sucesorio, cf. XI 922e-926d.

[79] Cf. IV 717b.

[80] VI 772d-e.

ble por amistad, pero si algunos carecen de amigos o llega a haber más descendientes mujeres o varones de cada uno, o, contrariamente, cuando son menos, porque no han nacido hijos, la magistratura, que habremos establecido como la *d* más importante y suprema[81], una vez que haya analizado qué hay que hacer para los que sobran o los que faltan, debe escogitar en lo posible un medio para todos estos problemas para que haya siempre sólo cinco mil cuarenta casas[82]. Hay muchos medios. En efecto, está la interrupción de la reproducción para los que tienen numerosa prole, y, en el caso contrario, el celoso cuidado para que las familias tengan un número abundante de criaturas. Ambos métodos, operando con honras, deshonras y advertencias de los ancianos a los jóvenes a través de amonestaciones, podrán realizar lo que *e* decimos. Y además, por último, siempre que en lo que concierne a la desigualdad de las cinco mil cuarenta casas surja una imposibilidad extrema, y se dé un crecimiento excesivo de ciudadanos por la amistad que tienen entre sí y no podamos solucionarla, tienen a mano, creo, el antiguo medio que mencionamos a menudo, el envío de colonias, que llega a ser una misión amistosa proveniente de amigos para los que parece ser apropiado[83]. Pero si, por el contrario, alguna vez 741*a* también la inunda una ola de enfermedades, o la destrucción de guerras y llegan a ser muchos menos del número ordenado por pérdida, no es necesario que introduzcan voluntariamente ciudadanos educados con una educación bastarda,

---

[81] E. d. los guardianes de la ley. Cf. *República* V 460a.

[82] Cf. *República* V 460a.

[83] IV 707e, 708b-c; V 735e-736a.

pues se dice que ni siquera un dios es capaz de forzar la necesidad[84].

Imaginemos que el argumento que estamos exponiendo ahora nos recomienda eso con las siguientes palabras: «Varones probos, no dejéis de honrar según la naturaleza la semejanza, la igualdad, la identidad y la concordia en el
b número y en todo lo que puede producir cosas bellas y buenas[85]. Y en especial ahora, cuidad, primero, durante toda la vida el número mencionado, luego, la dimensión y tamaño de la fortuna. Puesto que lo que habéis distribuido al principio es mesurado y apropiado, no lo deshonréis por compraros y venderos unos a otros —puesto que ni la Suerte[86] que lo ha repartido y que es una diosa es vuestra aliada en eso, ni el legislador—[87]. Ahora, pues, la ley, tras proclamar públicamente que el que quiera participar del sorteo debe hacerlo bajo estas condiciones o debe abstenerse, manda en
c primer lugar al que no obedece que, como, primero, la tierra es sagrada entre todos los dioses y, además, los sacerdotes y sacerdotisas elevarán plegarias sobre las primeras ofrendas, las segundas y hasta las terceras, el que compra o vende casas o tierras que le han tocado en suerte debe sufrir las penas correspondientes a esos crímenes. Se inscribirán

---

[84] Cf. VII 818d-e. El dicho proviene de Pítaco, y se encuentra en SIMÓNIDES (342, 29 s. *PMG* = 370, 29 s. *LGS* = 5 DIEHL); cf. *Protágoras* 345d; y *supra,* IV 709a-c.

[85] La traducción acepta la interpretación de C. RITTER, *Gesetze...*, II, págs. 147 s., y toma el genitivo dependiente de *dýnamin* como genitivo objetivo. Cf. E. B. ENGLAND, *Laws...*, I, pág. 521.

[86] Juego de palabras intraducible con dos de los significados de *klêros* ('suerte' y 'lote').

[87] La palabra utilizada, *klêros* (dórico *klâros),* era un término técnico usado en las ciudades dorias para designar la parcela mínima que había sido asignada a cada ciudadano por medio del azar al comienzo del asentamiento (G. BUSOLT, H. SWOBODA, *Staatskunde...*, II, pág. 634).

sus nombres en tablillas de ciprés que se colocarán en los templos como recordatorios asentados por escrito para el futuro. Además, se instaurará un control de que así sucede, en aquella magistratura que parezca ver con mayor agudeza, d
para que no se les escapen las desviaciones que se produzcan en cualquier ocasión contra estas disposiciones y castiguen al que desobedece al mismo tiempo a la ley y al dios. Hasta qué punto esta prescripción es un bien para todas las ciudades que la acatan, si se une, además, la organización social que la acompaña, según el antiguo proverbio, nadie lo sabrá nunca mientras sea malo, sino cuando haya adquirido e
experiencia y buenas costumbres. Pues en una sociedad semejante no hay posibilidad de hacer mucho dinero y es consecuente con ella que nadie deba ni pueda enriquecerse con ninguno de los negocios comerciales serviles —en la medida en que la actividad artesanal, considerada censurable, ahuyenta al carácter libre[88]— y que nadie piense para nada en acumular dinero con ocupaciones semejantes».

Además, todavía hay otra ley que sigue a todas éstas, a saber que ningún particular pueda poseer oro ni plata[89], sino 742a
una moneda sólo para el intercambio cotidiano, que es casi inevitable llevar a cabo con los artesanos[90], y para pagar salarios a todos los de esa clase que necesite, asalariados, esclavos y extranjeros residentes[91]. Para eso decimos que

[88] Cf. I 643e-644b.

[89] También en Esparta estaba prohibida la posesión de oro y plata (G. Busolt, H. Swoboda, *Staatskunde*..., II, pág. 661), no así en Creta, donde en Cnosos y Gortina comenzó la acuñación de moneda en el siglo v (G. Busolt, H. Swoboda, *Staatskunde*..., II, pág. 757).

[90] Los artesanos son metecos con un derecho limitado a residencia; cf. VIII 856d-e, 850a-d; XII 953a. También serán extranjeros los comerciantes (XI 919c-920b; XII 953a).

[91] La traducción de este pasaje ha tomado en cuenta parcialmente las observaciones realizadas por T. J. Saunders, *Notes*..., págs. 30 s.

deben poseer una moneda, que tenga valor sólo entre ellos, pero no para el resto de los hombres[92]. El dinero común griego, para campañas del ejército y viajes al exterior, como embajadas o también cualquier otra misión necesaria para la
b ciudad, siempre que haya que enviar a alguien al extranjero, por todo eso, la ciudad debe poseer siempre moneda griega. En caso de que en alguna ocasión sea necesario que salga un particular, debe partir una vez que haya obtenido el permiso de los magistrados. Si vuelve a casa con moneda extranjera sobrante, déjela en depósito a la ciudad y reciba una cantidad proporcional de moneda local. Si se descubre que se ha apropiado del dinero, que pase a ser de propiedad pública y el que lo sepa y no lo denuncie, sea castigado con execración e infamia junto con el que lo trajo y, además,
c con una multa no inferior a la cantidad de moneda extranjera introducida. El que se casa o da una hija en matrimonio no dé ni reciba en absoluto ningún tipo de dote[93], ni debe dejarse dinero en depósito a quien no se le tiene confianza, ni se hagan préstamos a interés, puesto que el que ha recibido el préstamo tiene derecho a no pagar en absoluto ni interés ni principal[94]. *Si uno hiciera un análisis correcto y se* remontara a la intención originaria, juzgaría que lo mejor
d para una ciudad es practicar estas costumbres. En efecto, la intención del político con inteligencia, decimos, no es la que diría la mayoría, que el buen legislador debe querer que la ciudad para la que legisla con buena intención sea lo más grande y rica posible, con minas de oro y plata, y que domine la mayor cantidad de pueblos que pueda por tierra y por mar. Podría ser que añadieran que el que legisla correcta-

---

92 Cf. *República* II 371b-e, III 416d-417b.

93 VI 774c-d.

94 Cf. VIII 849e; XI 915e, 921d.

mente debe querer que la ciudad sea en lo posible la mejor y
la más feliz[95]. De eso, algunas cosas son posibles, pero otras
no. El que pone el estado en orden querría las posibles, pero *e*
no las imposibles ni intentaría poner en práctica deseos va-
nos. En efecto, me atrevería a decir que es necesario que
lleguen a ser al mismo tiempo felices y buenos —esto, por
cierto, lo querría— pero que lleguen a ser muy ricos y bue-
nos es imposible, al menos los que la mayoría reconoce co-
mo ricos, ya que se refiere a los pocos hombres que tienen
posesiones que valen mucho dinero y que, eventualmente,
un hombre malo también posee. Mas si esto es así, yo al 743*a*
menos nunca estaría de acuerdo con ellos en que el rico lle-
ga a ser de verdad feliz aunque no sea bueno. Ser muy rico
siendo muy bueno es imposible. «¿Por qué, pues?», podría
preguntar alguien quizás. «Porque», replicaríamos, «la pro-
piedad que proviene de lo justo y de lo injusto es más del
doble de la que nace de lo justo sólo y los gastos que no son
ni buenos ni malos son el doble menores que los buenos y
hechos en cosas buenas». En consecuencia, nunca llegaría a *b*
ser más rico que los que tienen el doble de las posesiones y
la mitad de los gastos el que hace lo contrario de esto. De
estos tipos de hombres uno es bueno; el otro, aunque no sea
malo, cuando es ahorrativo, en algunas ocasiones puede ser
incluso muy malo, pero bueno, como queda dicho hace un
momento, no es nunca. En efecto, el que se apropia de ma-
nera justa e injusta y no gasta ni justa ni injustamente es rico
cuando es ahorrativo, pero el muy malo, dado que es mani-
rroto la mayoría de las veces, es muy pobre, mientras que el *c*
que gasta en cosas buenas y adquiere sólo lo que es pro-
ducto de lo justo, ni llegará a sobresalir nunca por su rique-
za fácilmente, ni tampoco será muy pobre. Por tanto, nues-

[95] Cf. III 687a-688b.

tra afirmación es correcta: no existen los muy ricos buenos, pero si no son buenos, tampoco son felices.

El supuesto de nuestras leyes apunta a cómo han de alcanzar el máximo grado de felicidad y de amistad entre sí[96].
d Nunca podría haber ciudadanos amigos donde hay muchos procesos entre ellos y muchas injusticias, sino donde estos fenómenos son tan pequeños y reducidos como fuera posible. Decimos que en la ciudad no debe haber ni oro ni plata ni tampoco ser posible hacer mucho dinero por el artesanado y los intereses ni por el oprobioso ganado[97], sino todo lo que da y produce la agricultura y, de eso, todo lo que no obligara a descuidar, por hacer dinero, las cosas por las que naturalmente existen las posesiones, esto es, el alma y el cuerpo,
e los que sin gimnasia y el resto de la educación nunca llegarían a ser dignos de mención. Por eso hemos dicho más de una vez[98] que hay que honrar la preocupación por los bienes materiales en último lugar. Siendo las cosas por las que se esfuerza el hombre tres, el esfuerzo realizado correctamente por los bienes materiales es el último y tercero, el del cuerpo el intermedio, y el primero el del alma. Así también el orden

---

[96] Cf. I 627e-628a, 628c-d, 631b; III 683b, 693b-e, 701d; IV 718b; V 738d-e, 742d-e; VIII 828d-829a.

[97] Probablemente se refiere aquí Platón sobre todo a la cría de ganado con fines comerciales y en especial de animales suntuarios, especialmente aves como faisanes o perdices, que se había generalizado en la Atenas de su época y a la que hace referencia más adelante (VII 789b; cf. C. Ritter, *Gesetze*..., II, págs. 148 s.). Hay que tener en cuenta que la cría de ganado y su comercio están reguladas por ley (VIII 849c). U. von Wilamowitz Moellendorff, *Platon*..., II, pág. 400, entiende que es una alusión a la trata de blancas (lo sigue Kl. Schöpsdau, *Platon, Werke*..., I, pág. 327, nota 62). E. B. England, *Laws*..., I, pág. 531, toma la expresión en sentido más metafórico aún y refiere *aischrôn* no sólo a *boskēmátōn,* sino también a *tókōn* e interpreta: creación y crianza de dinero.

[98] I 631b-d; III 697b; V 726a-729a.



político que estamos describiendo ahora, si ordena los honores de esta manera, tendrá buenas leyes. Pero si alguna de las leyes que se prescriben aquí da preeminencia a la salud por encima de la templanza o a la riqueza frente a la salud o 744a
la prudencia, es evidente que no estará bien hecha. Por tanto, el legislador debe aclararse eso a menudo —«¿qué pretendo?» y «¿da resultado?» o incluso «¿yerro la diana?»—, y así quizá tendría la posibilidad de completar la legislación y descargar a los otros de esa tarea, de otra manera nunca libraría ni siquiera a uno solo.

El que ha recibido en suerte el lote, decimos, debe poseerlo en las condiciones que hemos especificado[99]. Hubiera estado bien que cada uno llegara a la colonia con una pose- b
sión igual de todo lo demás, pero puesto que esto no es posible, sino que uno llegará con más riqueza[100], el otro con menos, será necesario por muchas causas y por la igualdad de oportunidades en la ciudad que las propiedades sujetas a censo sean desiguales, para que las magistraturas, los impuestos y las distribuciones determinen el valor de la dignidad de cada uno, no sólo según la excelencia de los antepasados y la propia ni tampoco por la fuerza y la buena forma de los cuerpos, sino también por el uso de la riqueza o la c
pobreza, y cuando reciban los honores y las magistraturas de la forma más igual a lo desigual proporcional[101] que se pueda no surja la discordia entre ellos. Por ello, hay que establecer cuatro clases impositivas según la magnitud de la

[99] 740a-741e.

[100] Es probable que la riqueza que superara el valor de un lote se pudiera cambiar por tierra adicional, dado que estaba prohibida la posesión de oro y plata, así como la de moneda extranjera. E. B. ENGLAND, *Laws...*, I, pág. 532.

[101] El ateniense se está refiriendo a la igualdad geométrica; cf. *infra*, VI 756e-758a; F. L. LISI, *Einheit...*, págs. 169 ss.

riqueza, primeros, segundos, terceros y cuartos o con otras denominaciones, tanto cuando permanezcan en la misma clase como cuando se hagan más ricos de más pobres o se
d vuelvan pobres de ricos y cambien a la clase correspondiente a cada uno[102].

Yo daría para esto una ley con la siguiente forma. En una ciudad, decimos, que no ha de participar de la mayor enfermedad, que sería más correcto llamar desintegración que sedición, no debe haber ni extrema pobreza entre algunos de sus ciudadanos, ni, por otra parte, riqueza excesiva, puesto que ambas producen a ambas[103]. Ahora, entonces, el legis-
e lador debe dar un límite de cada una de las dos. Sea el límite de la pobreza el valor de un lote, que debe permanecer sin cambio y que ningún magistrado dejará nunca que le disminuya a nadie, ni tampoco ninguno de los otros ciudadanos que busque la honra en la virtud. Usando la misma medida, el legislador permitirá adquirir el doble de esto y el triple, hasta el cuádruple. Siempre que alguno adquiera más que esto, o bien porque lo encontró o porque se lo dieron o por-
745a que lo ha acumulado a través de negocios o por alguna otra eventualidad semejante ha obtenido lo que excede la medida, si lo entregara a la ciudad y a sus dioses patronos, gozaría de buena reputación y no sufriría castigo. Pero si alguno desobedeciere a esta ley, el que quiera lo denunciará por la mitad del valor excedente, el culpable pagará de su propiedad una parte igual al valor excedente, la mitad restante de la propiedad sobrante corresponde a los dioses[104]. La pro-

---

[102] Sobre el problema de la riqueza y la pobreza en las *Leyes,* cf. A. Fuks, «Plato and the social question...».

[103] Cf. 728e-729a.

[104] E. d. al condenado se le confiscará la propiedad que excede el límite fijado, que se repartirá en partes iguales entre el denunciante y los dioses, y tendrá que pagar adicionalmente una multa equivalente que

piedad entera de todos los ciudadanos aparte del lote adjudicado debe estar públicamente inscrita ante los magistrados de vigilancia, que manda la ley, para que los procesos en todos los asuntos de bienes materiales sean fáciles y bien claros[105]. b

A continuación, el legislador debe asentar primero la ciudad lo más al centro de la región que pueda, después de elegir un lugar que tenga también todas las restantes características ventajosas para una ciudad, lo que en absoluto es difícil pensar ni decir. Luego ha de dividirla en doce partes, tras haber dispuesto primero el recinto sagrado de Hestia[106], de Zeus y de Atenea[107], al que llamará acrópolis y al que ha de rodear con una muralla circular, a partir de donde las doce secciones deben cortar la ciudad y la región entera. Las c doce partes deben ser iguales en el sentido de que las de

---

quedará en poder del estado. Cf. VI 754d-755a, complemento de esta norma.

[105] En la Atenas democrática de los siglo v y iv a. C. no existía ninguna limitación a la posesión de riqueza, algo que sí existía en la constitución de Solón, según la *Política* de Aristóteles (II 7, 1266b14-17). En otras ciudades como Esparta o Creta existía una fortuna mínima que debían poseer los ciudadanos, que eran propietarios de parcelas de tierra indivisas e inajenables (B. Borecky, «Sozial-ökonomische...», págs. 84 s.). En la Atenas de la época en que escribe Platón el estado de ciudadano lo simbolizaba más la paga que el estado les daba que la tenencia de tierras (S. C. Humphreys, «Economy and Society in classical Athens», *Anuali della Scuola Normale Superiore di Pisa,* serie II, vol. 39 (1970), 7). También Fáleas de Calcedonia había introducido una regulación de la propiedad privada en su proyecto constitucional según Aristóteles *(Política* II 7, 1266a39-1266b4); cf. *supra,* pag. 49.

[106] Diosa del hogar, es la protectora y garante de la familia y su orden jurídico. Para Hesíodo es hija de Cronos *(Teogonía* 493 s.) y hermana eternamente virgen de Zeus.

[107] Hija de Zeus nacida de su cabeza sin intervención de mujer. Era la diosa protectora de Atenas. Protectora de los artesanos junto con Hefesto, era también una diosa guerrera y patrona de las actividades intelectuales. Como Ártemis, era una diosa virgen.

buena tierra sean pequeñas y las de peor, más grandes[108]. Tiene que dividir los cinco mil cuarenta lotes, cortar cada uno en dos y sortear juntas las dos partes, cada una de las cuales estará en la sección que está más cerca y en la que está más lejos respectivamente: la parte que se encuentra junto a la ciudad debe formar un lote con la que está en el
d extremo y la segunda desde la ciudad con la segunda desde el extremo y todas las restantes de esa manera[109]. También deben planificar en las dos secciones lo que acabamos de decir de la mala calidad y bondad de la tierra, buscando el equilibrio por medio de la grandeza o la pequeñez en la distribución. Asimismo, los ciudadanos deben distribuirse en doce partes, igualándolas al máximo en el reparto del resto
e de la riqueza, una vez registradas todas las pertenencias. A continuación, tras sortear doce lotes para doce dioses, deben darles nombre, consagrar la parte que ha tocado en suerte a cada uno y llamarla tribu[110]. Tienen que dividir, además, las doce secciones de la ciudad de la misma manera en que habían dividido el resto de la región y cada uno debe poseer

---

[108] El proyecto platónico de división de la ciudad en doce circunscripciones iguales sigue las teorías urbanísticas de origen pitagórico, tal como habían sido implementadas por Hipódamo de Mileto. Una división similar de la ciudad y su territorio se ha comprobado para Mileto, el Pireo y Rodos. De todas maneras, el número de familias previstos para cada circunscripción en Magnesia es de aproximadamente el doble del de las ciudades mencionadas (420 frente a las entre 100 y 250 de esas ciudades); cf. W. HOEPFNER, E.-L. SCHWANDNER, *Haus und Stadt...*, pág. 306.

[109] *Pólis* ('ciudad') tiene aquí el significado de 'acrópolis' (cf. 745b), e. d. los lotes se conformarán de tal manera que, en cada una de las doce partes en que han sido divididas la ciudad y la región, las parcelas que en la ciudad estén más cerca del centro formarán un lote con las que se encuentren más alejadas.

[110] Cf. *supra*, Introducción, págs. 83 s.

dos residencias, la de cerca del centro y la del extremo[111]. Tenga así su fin la fundación de la ciudad.

De todas formas, debemos pensar que lo que hemos expuesto ahora nunca va a encontrar circunstancias tales que posibiliten que todo llegue a darse tal como se ha planeado, hombres que no estén mal dispuestos hacia una vida en co- 746*a*
mún de este tipo, sino que soporten tener riquezas ordenadas y medidas durante toda la vida y la procreación de niños que prescribimos para cada uno, así como despojados del oro y de las otras cosas que evidentemente ordenará en adición a éstas el legislador sobre la base de lo que acabamos de decir, y, además, acepten tanto el centro de la ciudad y de la región, así ha dicho, como las moradas en círculo situadas en las dos partes, casi como si contara sueños o plasmara como en cera una ciudad y sus ciudadanos. Cier- *b*
tamente, hasta un cierto punto, tales objeciones no carecen de razón y es necesario que se las repita. Por lo tanto, el legislador nos dice nuevamente lo siguiente: «Amigos, no creáis que se me oculta que lo dicho ahora con estas palabras es, en cierto sentido, verdad. Pero creo que, en cada una de las cosas que van a nacer, lo más lógico es que el que muestra el modelo de cómo debe llegar a ser lo que se está intentando no se quede corto en nada de lo que es lo más bello y verdadero. No obstante, aquel al que le sea imposible realizar algo, debe dejarlo y no hacerlo, pero debe *c*
planear cómo se puede dar lo que más se aproxima y es más

[111] Según G. R. Morrow, *Plato's Cretan city...*, pág. 122, las doce partes de la ciudad se dividirían de una manera semejante a los lotes en el campo, e. d. que cada ciudadano tendría dos casas en la ciudad, una en en centro y otra en la periferia. Lo más probable es que haya que entender el texto suponiendo la existencia no de cuatro subdivisiones, sino de dos, una en el espacio urbano y otra en las afueras de la ciudad; cf. Introducción, pág. 73.

afín a lo que conviene hacer entre las demás posibilidades y permitir al legislador terminar lo que se propone[112]. Una vez hecho esto, entonces ya puede examinar en común con aquél lo que es útil de lo que se ha dicho y qué parte de la
d legislación es inconveniente, pues, en todo lugar, incluso el artesano de la obra más insignificante, si ha de ser digno de mención, debe llevar a cabo algo consistente consigo mismo».

Esa misma consistencia es la que debemos procurar ver ahora, después de haber tomado la decisión de realizar la división en doce partes, de qué manera evidente la ley debe ordenar las doce partes que admiten muchas divisiones de lo que se encuentra en su interior y todas las que se derivan y surgen de ellas, hasta los cinco mil cuarenta —lo que da lugar a las fratrías, distritos y aldeas así como al orden de ba-
e talla y el de marcha y, además, las monedas y las medidas secas y líquidas y los pesos—, todas estas cosas debe ordenarlas la ley con la medida apropiada y acordando entre sí[113]. Además, tampoco debe temer impedir que posean algo que no tenga la medida correcta, por miedo a lo que pueda parecer meticulosidad si regula todos los utensilios que poseen. Debe considerar de acuerdo con una concepción general que las divisiones y las variaciones de los números son
747a útiles para todo, tanto los que varían en sí mismos como cuantas variaciones hay en longitudes y en profundidades, así como también en los sonidos y en los movimientos rec-

[112] Cf. *supra,* 739a-e, 742e.

[113] Platón está adoptando aquí un sistema duodecimal como fundamento aritmético del estado. En esto se aparta de la práctica ateniense que desde la época de Clístenes tenía un sistema de organización social basado en el sistema decimal (las diez tribus). Cf. E. Barker, *Political Theory...*, págs. 368 s. Probablemente, el fundamento duodecimal esté dado por los doce dioses que forman el panteón.

tilíneos de las traslaciones hacia arriba y hacia abajo y en las revoluciones circulares[114]. El legislador, tras atender a todo esto, debe ordenar a todos los ciudadanos que en lo posible no se aparten de ese orden numérico. Ninguna materia edu- *b* cativa tiene un poder tan grande para la organización de la casa, para el orden político y para todas las artes como la ocupación con los números. Sin embargo, lo más importante es que despierta al que es de natural dormido y necio y lo convierte en listo, memorioso y agudo, haciéndolo progresar con un arte divino contra su propia índole[115]. En caso de que con otras costumbres y hábitos se arranque de las almas de los que los van a dominar con suficiencia y provecho el *c* servilismo y el amor al dinero, todos estos conocimientos llegarían a ser materias de enseñanza bellas y adecuadas. Si no, podría producirse inadvertidamente la habitual tunantería en vez de la sabiduría, como es posible ver en lo que han convertido ahora sus otros usos y su codicia a los egipcios, fenicios y muchos otros pueblos[116], ya sea que esto se lo hubiera hecho un mal legislador o una mala fortuna que se les vino encima o alguna otra influencia natural semejante. En efecto, Megilo y Clinias, tampoco se os debe olvidar *d* acerca de los sitios, que unos son superiores a otros para en-

---

[114] Se trata de la aritmética, geometría, estereometría, armonía, cinemática y astronomía. Cf. *República* VII 522a-531c, *Epínomis* 990c-991b. Probablemente haya que ver aquí una referencia a la ontología derivativa que, según algunos intérpretes, Platón explicaba oralmente en la Academia; cf. K. Gaiser, *Platons ungeschriebene Lehre,* 2.ª edición, Stuttgart, 1968; H. Krämer, *Arete bei Platon und Aristoteles. Zum Wesen und zur Geschichte der platonischen Ontologie,* Abhandlungen der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse, 1959, 6, Heidelberg, 1959, y *Platón y los fundamentos de la Metafísica,* Caracas, 1996.

[115] Cf. VIII 819c; *República* VII 522c, 525c, 526a.

[116] Cf. *República* IV 436a.

gendrar hombres mejores o peores y que no hay que legislar cosas contrarias a ellos[117]. Los unos por todo tipo de vientos y por calores solares son de naturaleza inusual o apropiados, otros por las aguas, otros también por el alimento de la tierra, que no sólo produce mejores o peores frutos para los cuerpos, sino que puede implantar no menos todos estos efectos sobre las almas. Además, entre todos éstos se destacarían muchísimo los sitios de la región en los que hubiera una inspiración divina o una zona de espíritus, puesto que éstos siempre reciben con amabilidad a los que se van a asentar y lo contrario. El legislador que tenga uso de razón, controlando todo eso, en la medida en que es posible a un hombre observarlo, intentaría darles las leyes de la manera que tú también debes hacer ahora Clinias. El que va a habitar una región debe ocuparse de eso en primer lugar.

CL.—Muy bien me lo recuerdas, extranjero de Atenas, y así he de hacer.

---

[117] La importancia de las condiciones geográficas para la determinación de la legislación se trató en profundidad al comienzo del libro IV (704a-707d). Acerca de su significación para la legislación y el sistema de gobierno, cf. F. L. LISI, *Einheit...*, págs. 318-330.

LIBRO VI

LA ESTRUCTURA ADMINISTRATIVA DEL ESTADO Y LA FUNDACIÓN DE LA FAMILIA

SINOPSIS

751a-768e: Las magistraturas: elección y funciones.

- 752d-755b: Guardianes de la ley.
- 756b-758e: Mandos militares.
- 756b-758e: Consejo.
- 759a-760a: Sacerdotes, sacerdotisas y otros funcionarios religiosos.
- 760a-763c: Guardias rurales.
- 763c-e: Guardias urbanos.
- 763e-764c: Guardias del mercado.
- 764c-766d: Magistrados encargados de la educación.
- 766d-768e: Jueces.

768e-785b: Legislación.

- 768e-771a: Capacidad legislativa de los guardianes de la ley.
- 771a-772d: Organización social y festivales.
- 771d-785b: Organización legal de la familia.

771d-775e: Casamiento.
775e-783d: Forma de vida de los recién casados.
783d-785b: La procreación de hijos.

AT.—Bien pues, después de lo que acabamos de decir, 751a
prácticamente te quedaría establecer las magistraturas de la ciudad.

CL.—Así es, en efecto.

AT.—En el ordenamiento de un sistema político existen dos ámbitos. Primero, la instauración de las magistraturas y de los que las desempeñarán, cuántas deben ser y de qué manera deben establecerse. Luego hay que dotar a cada ma-
gistratura de las leyes correspondientes, qué leyes son ade- b
cuadas a cada una, cuántas y de qué tipo[1]. Pero detengámonos un poco, antes de la elección, y digamos sobre ella unas palabras que vienen al caso.

CL.—¿Cuáles son?

AT.—Las siguientes. Es evidente para todo el mundo que, aunque la legislación es algo importante, si una ciudad bien organizada pone magistraturas ineptas al frente de leyes buenas, no sólo no tendrán ningún efecto las normas bien hechas, ni siquiera producirían mucha risa, sino que de
ellas se originarían para las ciudades casi los más grandes c
daños y perjuicios.

CL.—Por cierto.

AT.—Pensemos, amigo, que eso te ocurre con el orden político y la ciudad de los que estamos hablando ahora. Pues ves, primero, que los que asumen correctamente el ejercicio

[1] Cf. V 735a.

de las magistraturas tienen que haber sido suficientemente probados ellos mismos y su familia desde la niñez hasta el momento de su elección. Luego, que los que van a elegir deben estar criados en los caracteres que proponen las leyes
d y haber recibido una buena educación para llegar a ser capaces de elegir y rechazar a los que son dignos de ello por medio del desagrado y la aceptación. Pero en este caso, los que están juntos desde hace poco tiempo y se desconocen entre sí, y, además, carecen de educación, ¿cómo podrían elegir de manera intachable las magistraturas?

CL.—Nunca podrían.

AT.—Pero vamos, dicen que la partida no acepta en absoluto pretextos. Y además, tú y yo también debemos hacer
e eso ahora, puesto que tú te has comprometido ahora de buen grado a fundar la ciudad para el pueblo de los cretenses, con otros nueve, así dices[2] y yo te ayudaré, según la presente le-
752a yenda. De todas formas, no me gustaría que mi exposición dejara el cuento sin cabeza. En efecto, con tal figura, aparecería deforme si vagara por el mundo[3].

CL.—Estupendas palabras, extranjero.

AT.—No sólo eso, sin duda, sino que también actuaré en lo posible así.

CL.—Hagamos pues estrictamente lo que decimos.

AT.—Así será, si dios quiere y vencemos la vejez hasta ese punto[4].

b CL.—Es probable que quiera.

AT.—Es probable, en efecto. Sigámoslo y comprendamos también lo siguiente.

CL.—¿Qué?

---

[2] III 702c.

[3] Para esta metáfora que PLATÓN suele aplicar a la obra escrita, cf. *Gorgias* 505d; *Fedro* 264c; *Filebo* 66d; *Timeo* 69b.

[4] Cf. V 739e.

AT.—Cuán valiente y arriesgadamente se fundará ahora nuestra ciudad.

CL.—¿Pensando en qué, y por qué sobre todo, has dicho eso ahora?

AT.—En que estamos dando leyes con facilidad a hombres sin experiencia y sin que nos dé temor cómo aceptarán las leyes que vayamos a legislar ahora. Pero por lo menos esto es evidente, Clinias, para todo el mundo, casi también para el que no es del todo entendido, que al comienzo no c
admitirán fácilmente ninguna, pero si de alguna manera lográramos aguantar hasta que los que hayan disfrutado de las leyes desde la niñez, se hayan criado con ellas y hayan llegado a acostumbrarse suficientemente a ellas participaran de la elección de magistrados de toda la ciudad, si sucediera lo que decimos, si realmente se diera correctamente por alguna manera o medio, yo al menos creo que también habría gran seguridad de que la ciudad cuyos niños han sido así educados perdurara después del tiempo presente.

CL.—Tiene sentido, efectivamente. d

AT.—Veamos pues, si, de la siguiente manera, podríamos encontrar algún recurso que nos sirva. Me refiero, Clinias, a que los de Cnosos están más obligados que el resto de los cretenses no sólo a cumplir sus deberes hacia la tierra que ahora vais a colonizar sin ligereza, sino que deben esforzarse seriamente para establecer las primeras magistraturas de la manera más firme y segura que sea posible. Elegir e
las restantes presenta en realidad una dificultad mucho menor, pero es absolutamente necesario que elijáis con especial celo los primeros guardianes de la ley[5].

[5] El nombre de 'guardianes de la ley' *(nomophýlakes)* está atestiguado tanto en Atenas como en Esparta. El *Léxico Retórico Dobroniense*, pág. 674, sostiene que en Atenas obligaban a las magistraturas a respetar las leyes y que presidían las sesiones de la asamblea y del consejo para

CL.—¿Qué recurso, pues, y qué argumento descubrimos para lograr ese fin?

AT.—El siguiente. Digo, hijos de Creta, que los cnosios, por ocupar un lugar preeminente entre vuestras muchas ciudades, deben elegir, en común con los que llegan a este asentamiento, treinta y siete, en total, que provengan de ellos y de los recién llegados, diecinueve de entre los que se vayan a asentar en la colonia, los restantes de Cnosos. Que
753a los cnosios pongan a esos hombres a disposición de tu ciudad, y que permitan que tú seas ciudadano de esta colonia y uno de los dieciocho, ya sea que os convenzan de formar parte del grupo o que os fuercen a ello utilizando discretamente su poder.

CL.—A propósito, extranjero, ¿por qué no os habéis incluido también tú y Megilo en el gobierno de nuestra ciudad?[6].

AT.—Presuntuosa es Atenas, Clinias, y presuntuosa también Esparta, y ambas se encuentran lejos. Pero para ti, lo propuesto está bien en todo y para los otros fundadores

---

impedir que tomaran decisiones contrarias a los intereses de la ciudad. Eran siete y la institución se instauró con las reformas de Efialtes a mediados del siglo v. Sobre los guardianes de la ley espartanos, no se sabe nada preciso, cf. PAUSANIAS, III 12, 10. Según ARISTÓTELES *(Política* IV 14, 1298b26-29; VI 8, 1323a6-9), es una institución que se daba fuera de Atenas y parece haber sido propia de los estados oligárquicos. Esta magistratura preside toda la vida política e incluso tiene la función de completar la legislación (cf. 770b, 772c; XII 957a-b). El término había sido ya introducido en el segundo libro (671d), pero con un significado no específico. La *Carta* VIII (356d) contiene una propuesta de una institución similar (35 en lugar de 37 como aquí) para Siracusa. PLATÓN imbuyó a esta institución de un espíritu y una significación diferente a la que se conocía (L. GERNET, «Les *Lois*...», págs. CVI s.); cf. *República* III 414b, IV 428d. Para estos magistrados, cf. *supra*, Introducción, págs. 91-97.

[6] Para la interpretación de este pasaje, cf. T. J. SAUNDERS, *Notes...*, pág. 34.

de la ciudad vale lo mismo que acabo de decir de ti. Que ahora ésta sería la forma más apropiada en las circunstancias en las que nos encontramos, quede establecido. Cuando pase el tiempo y si perdura el orden político, deben llevar a cabo una elección de los guardianes de la ley de las siguientes características. De la elección de magistrados deben participar todos los que pertenezcan a la caballería o la infantería o hayan tomado parte en la guerra cuando podían hacerlo por su edad. La elección ha de llevarse a cabo en el templo que la ciudad considere el más importante. Deposite su voto cada uno en el altar del dios, escribiendo en una tablilla el patronímico del candidato, el de la tribu y el distrito al que perteneciere, al lado coloque también su nombre, siguiendo el mismo procedimiento. Durante un lapso no inferior a treinta días[7], el que lo desee podrá quitar la tablilla que, a su criterio no haya sido escrita según razón y exponerla en la plaza pública. Los magistrados deben exponer a la vista de toda la ciudad las tablillas elegidas en la primera vuelta, hasta trescientas. Cada uno de los ciudadanos, por su parte, vote nuevamente al que quisiere de éstos y los magistrados expongan otra vez públicamente el nombre de los cien seleccionados en la segunda vuelta. En la tercera, el que quiera vote al que quisiere de los cien, pasando a través de víctimas sacrificiales[8]. Tras someter a prueba a los

[7] La traducción sigue la interpretación de E. B. ENGLAND, *Laws...*, I, pág. 551.

[8] *Tomíon* es una víctima cortada en piezas para ser ofrendada a los dioses. Sobre ellas se acostumbraba a tomar juramento (cf. DEMÓSTENES, XXIII 68). Platón establece aquí una ordalía que es una de las dos restricciones que se producen en la tercera vuelta de la elección de los guardianes de la ley. La otra es que el voto no es obligatorio, como en las dos anteriores. De esta manera, se garantiza un predominio de las clases más altas, ya que es probable que los de clase baja al llegar la tercera vuelta ya no tuvieran posibilidades materiales de dejar durante tanto tiempo des-

treinta y siete que hayan obtenido la mayor cantidad de votos, nómbrenlos magistrados.

¿Quiénes, en nuestra ciudad, Clinias y Megilo, se encar-
e garán de supervisar la elección de los magistrados y de las pruebas a las que deben ser sometidos[9]? ¿Acaso no nos percatamos de que las ciudades que comienzan por esta forma de reunión deben tener algunas personas para eso, pero que todavía no hay nadie que provenga de ninguna de las magistraturas? Sin embargo, es necesario que, de una forma u otra, los haya; y no carentes de valor en eso, sino en lo posible excelentes. El refrán dice que el comienzo es la mitad de toda obra[10] y todos siempre alabamos el buen comienzo.
754a Realmente es, así me parece, más de la mitad y todavía nadie ha alabado lo suficiente un buen comienzo.

CL.—Dices muy bien.

AT.—Bien, puesto que nos damos cuenta de ello, no lo pasemos por alto sin mencionarlo ni aclararnos de qué for-

---

atendidos sus negocios y, en segundo lugar, debían someterse a una ordalía que tenía por finalidad garantizar la pureza de su voto. Éste es un rasgo claramente oligárquico en su constitución como ha notado T. J. SAUNDERS, *Notes...*, pág. 35, contra G. R. MORROW, *Plato's Cretan city...*, págs. 206 s.

[9] Los magistrados del estado platónico se ven sometidos a una prueba de aptitud antes de asumir el cargo. Una institución similar se encuentra atestiguada sólo en el caso de Atenas (C. RITTER, *Gesetze...*, II, pág. 157; G. BUSOLT, H. SWOBODA, *Staatskunde...*, I, pág. 470), donde principalmente consistía en comprobar que se trataba de un ciudadano que no había sido despojado de sus derechos por alguna infracción. En las *Leyes* consiste, especialmente en el caso de los cargos más importantes del estado, en una prueba de la aptitud moral y de la capacidad filosófica y científica.

[10] JÁMBLICO, *Vida de Pitágoras* XXIX 162, atribuye el proverbio a Pitágoras. En *República* II 377a aparece un refrán similar («El comienzo es lo más importante en toda obra»). DIOGENIANO, II 97 *(CPG,* I, 213, 5) lo atribuye a Hesíodo, aunque no aparece en lo que queda de su obra.

ma será. Yo, en todo caso, tan sólo puedo ofrecer un argumento necesario y conveniente para la ocasión.

CL.—¿Cuál?

AT.—Digo que esta ciudad que estamos a punto de fundar sólo tiene como padre y madre a la misma ciudad que la ha fundado, aunque no ignoro que muchas de las que se *b* fundaron tuvieron diferencias con las que las fundaron, algunas con frecuencia, y las tendrán. Sin embargo ahora, en la situación presente[11] —como un niño, aunque vaya a disputar con sus progenitores alguna vez, en la impotencia presente de la niñez, ama y será amado por los que lo engendraron, y, cuando busque refugio entre sus familiares, descubrirá en sus parientes sus únicos aliados—. La relación a la que me refiero ahora se ha producido ya entre los cnosios, por cierto, por el cuidado que se han tomado por la joven ciudad y en la nueva hacia Cnosos. Digo, como ya dije *c* hace un momento[12] —pues lo bello dicho dos veces no daña en absoluto[13]—, que los cnosios deben ocuparse en común con los colonos de todo eso, por medio de una selección de no menos de cien hombres de los que llegan a la colonia y eligiendo en lo posible a los de mayor edad y mejores. Y haya otros cien de los propios cnosios. Digo que éstos vayan a la nueva ciudad y colaboren para que las magistraturas se instauren según las leyes y, una vez establecidas, se *d* hagan las pruebas correspondientes. Cuando esto haya sucedido, los cnosios deben habitar Cnosos y la joven ciudad

[11] La frase tiene un anacoluto y pasa del sujeto que es la ciudad a la comparación en la que el sujeto es el niño. E. B. ENGLAND, *Laws...*, I, pág. 552.

[12] 752d.

[13] Éste parece ser también un proverbio. Uno similar se encuentra en XII 956e; cf. *Gorgias* 498e-499a; *Filebo* 60a; EMPÉDOCLES, DK, 31B25. Cf. el escolio de *Gorgias* 498e, GREENE.

debe intentar conservarse a sí misma y que tenga buena fortuna. Los treinta y siete han sido elegidos por nosotros ahora y para todo el tiempo posterior para lo siguiente. Primero, deben ser guardianes de las leyes, luego de los registros en los que cada uno declaró a los magistrados la canti-
e dad de su fortuna[14], excepto cuatro minas el que pertenezca a la clase impositiva más alta, tres, el de la segunda, dos, el de la tercera, una, el de la cuarta[15]. Si acaso se evidencia que alguien posee algo más de lo registrado, que todo eso pase a ser de propiedad pública y, además, hágase pasible de ser sometido a una causa, no bella ni de buen nombre, sino vergonzosa, por el que quiera perseguirlo, en caso de ser convicto de despreciar las leyes por búsqueda de provecho. El que lo desee acúselo, pues, de sórdido amor a la ganancia y persígalo legalmente con una acusación ante los mismos guardianes de la ley. Si el acusado llegare a ser declarado
755a culpable, que no tenga parte en las propiedades comunes, ni participe de una distribución cuando haya alguna en la ciudad; sólo queda exceptuada la posesión de su lote. Mientras viva quede inscrito como culpable, en un lugar donde pueda leerlo el que quiera. Un guardián de la ley no debe estar en funciones durante más de veinte años. Debe ser propuesto para su magistratura con no menos de cincuenta años. Si ha sido votado a los sesenta años ha de gobernar sólo diez y así según la misma proporción, para que si alguien vive más de
b setenta años ya no piense que ocupará entre los magistrados una magistratura semejante.

[14] Cf. *supra,* V 745a-b.

[15] Cf. V 744d-e. De acuerdo con el presente pasaje, los miembros de las distintas clases no necesitan registrar cantidades proporcionales que sobrepasen sus fortunas declaradas.

Queden dichas estas tres prescripciones acerca de los guardianes de la ley[16], cuando las leyes avancen, cada una prescribirá a estos hombres aquello de lo que deben ocuparse además de lo que acabamos de mencionar. Mas ahora podríamos hablar a continuación de la elección de otras magistraturas. En efecto, es necesario seguir con la elección de los generales[17] y con la de una especie de ayudas de éstos para la guerra, los prefectos de caballería[18] y los coman- *c* dantes de escuadrones[19] y supervisores de las compañías de infantería provistas por las tribus, a los que este nombre les sería el más apropiado, aunque la mayoría los llama jefes de compañía[20]. Los guardianes de la ley deben proponer de esta misma ciudad a sus generales y todos los que en la edad correspondiente hicieron la guerra y los que toman parte de ella cuando tiene lugar elíjanlos de entre los propuestos. Si a alguien le pareciere que alguno de los que no están pro- *d* puestos es mejor que uno de los propuestos, tras dar el nombre de quién propone en lugar quién y, por medio de un juramento, formalice su contrapropuesta[21]. Aquel de los dos

[16] Las tres normas que se han establecido son: 1) vigilancia de las leyes, 2) supervisión de los registros 3) límites de edad y duración del cargo. Otra interpretación en E. B. ENGLAND, *Laws...*, I, pág. 555.

[17] Cf. *supra*, Introducción, págs. 105 s., para los magistrados militares.

[18] En Atenas, el prefecto de caballería *(híparchos)* comandaba los contingentes de cinco tribus.

[19] El comandante de escuadrón *(phýlarchos)* en Atenas es un subordinado del comandante del prefecto de caballería y era el jefe de los contingentes de caballería de cada tribu. Se correspondería con el moderno capitán.

[20] El jefe de compañía *(taxíarchos)* griego se correspondía con el centurión romano (cf. LS, *s. v.)*.

[21] Según E. S. STAVELEY, *Greek and Roman voting and elections*, Londres, 1971, págs. 87 s., este método de substitución de nombres proviene de la práctica ateniense en la elección de los generales. P. J. BICK-

que se decidiere por votación a mano alzada sea seleccionado para la elección. Tres, los que hubieren obtenido el mayor número de votos, sean generales y encargados de los asuntos relacionados con la guerra[22]. Sean sometidos a una
e prueba como los guardianes de las leyes. Los generales elegidos deben proponer doce jefes de compañía como subordinados, uno para el contingente militar provisto por cada tribu[23]. La contrapropuesta sea, como sucedía con los generales, la misma también en el caso de los jefes de compañía y también la elección a mano levantada, así como la prueba. En el momento actual, antes de la elección del consejo y sus presidentes, los guardianes de la ley deben convocar este cónclave y constituirlo en la región más sagrada y apta, por separado los hoplitas y la caballería, y, en tercer lugar, todos los que forman parte del estamento guerrero además de éstos. Todos elijan por votación a mano alzada a los generales y a los prefectos de caballería, mientras que los que portan escudo a los jefes de compañía; todo el cuerpo de caballería
756*a* elija a los comandantes de escuadrones[24] subordinados a los prefectos de caballería. Los generales deben nombrar como subordinados suyos a los comandantes de la infantería ligera o de los arqueros o de cualquier otro cuerpo guerrero. El

NELL, «Plato, *Laws* 755d and the Athenian Strategia», *Historia* 28 (1979), 111 s., cuestiona esta interpretación.

[22] En Atenas, a partir de la reforma de Clístenes, se elegían anualmente diez generales, uno por cada tribu. Más tarde fueron elegidos por todo el pueblo sin tomar en consideración las tribus. Se encontraban subordinados a un capitán general, el *polémarchos*, que era la autoridad militar suprema. Cf. H. VOLKMANN, «Strategos», *KlP*, V, cols. 388-391.

[23] En Atenas, los comandantes de compañía eran diez, también uno por cada tribu. El cargo era anual.

[24] El *toútois* de 756a1 sólo puede referirse a *taxiárchous* de 755e9, lo que hace la eliminación del *kaì hippárchous* propuesta por G. STALLBAUM, *Leges...*, II, pág. 126, imposible.

nombramiento de los prefectos de caballería sería el que queda[25]. A éstos, propónganlos los mismos que propusieron a los generales[26]. Su elección y la contrapropuesta debe hacerse de la misma forma que la de los generales. El cuerpo b de caballería debe elegirlos por votación a mano alzada bajo la mirada de la infantería que se alineará enfrente. Los dos que obtuvieren el mayor número de votos sean los jefes de toda la caballería. No se podrá contestar más de dos veces el recuento de los votos. Si alguien llega a poner en duda el tercero, deben decidir por votación aquellos a los que, en cada oportunidad, les correspondió contar las manos alzadas.

Que haya un consejo[27] de treinta docenas de miembros —trecientos sesenta serían apropiados para las subdivisiones—, dividan en cuatro partes de noventa el número de éstos y voten noventa consejeros de cada una de las clases c imponibles. En primer lugar, todos deben votar obligatoriamente a los de las fortunas más grandes o sea castigado el que no obedece con el castigo prescrito. Cuando hayan votado, sean registrados los nombres de los consejeros por escrito. Al día siguiente, voten a los de la segunda clase imponible de la misma manera que el día anterior; al tercer día, el que lo desee vote a los de la tercera clase. El voto debe ser obligatorio para los de las tres primeras clases. En cuanto a d la cuarta, la más baja, quede libre de castigo el que de ellos no quiera votar. Al cuarto día, voten todos a los de la cuarta

[25] Aquí U. von Wilamowitz-Moellendorff, «Lesefrüchte», *Hermes* 45 (1910), 404; G. R. Morrow, *Plato's Cretan city...*, pág. 179, nota 1; y Kl. Schöpsdau, *Platon, Werke...*, I, pág. 355, nota 16, ven una contradicción. Una solución posible sería considerar que en 755e no se ha especificado la forma de elección y que allí el *pántes* podría entenderse en el caso de los prefectos de caballería en sentido lato, dado que la infantería presencia también la elección de los prefectos de caballería.

[26] E. d., los guardianes de la ley; cf. *supra,* 755c.

[27] Sobre el consejo, cf. Introducción, págs. 89 ss.

clase y de más pequeña fortuna, pero queden libres de castigo el de la cuarta y el de la tercera clase que no quisieren emitir voto. Pero el de la segunda o de la primera que no lo
e haga, sea castigado; el de la segunda, con el triple del primer castigo[28], el de la primera, con el cuádruple. Al quinto día, expongan los magistrados los nombres registrados para que los vean todos los ciudadanos. Todo hombre dé nuevamente su voto a uno de éstos o sea castigado con el primer castigo. Tras elegir a ciento ochenta de cada una de las clases de fortuna imponible, seleccionen por sorteo a la mitad y sométanlos a la prueba correspondiente. Sean éstos consejeros durante un año.

Una elección hecha de esta manera mantiene un punto equidistante del orden político monárquico y el democrático, en el medio de los que debe estar siempre el sistema po-
757a lítico[29]. En efecto, esclavos y amos nunca podrían llegar a ser amigos, ni tampoco si se establecieran en las mismas dignidades a los malos y a los probos[30] —pues para desiguales las cosas iguales se convertirían en desiguales si no alcanzaran la medida justa[31]— por estas dos causas, los órdenes políticos están llenos de discordias. Un antiguo dicho verdadero, que la igualdad produce la amistad[32], tiene mu-

---

[28] Cf. *supra,* 756c. El monto del primer castigo queda indeterminado. C. Ritter, *Gesetze...*, II, pág. 158.

[29] Cf. III 692a, 693d-e, 694a-b, 701e. La constitución mixta aquí propuesta se encuentra en el centro de un continuo, a cuyos extremos están colocados el poder absoluto de la monarquía degenerada (como en el caso de la Persia de Cambises y Jerjes) y la democracia anárquica de la Atenas de la época de Platón.

[30] Clara referencia a la democracia. Cf. III 697c-d, 699c; *República* VIII 558c.

[31] Cf. V 744b-c.

[32] Cf. Aristóteles, *Ética a Nicómaco* IX 8, 1168b8. Una idea similar se encuentra en Eurípides, *Fenicias* 536-538.

cha razón y es atinado[33]. Sin embargo, la igualdad que puede producir eso, por no ser sumamente clara, nos sume en b gran confusión. Pues al ser las igualdades dos, aunque homónimas, en realidad son casi contrarias en muchas cosas. Una es capaz de utilizarla para los cargos toda ciudad y todo legislador, la igual en medida, peso y número, enderezándola por medio del sorteo en las distribuciones de cargos y honores. Pero la igualdad más auténtica y mejor ya no es tan fácil de ver para todo el mundo. Es una decisión de Zeus y aunque siempre da poco a los hombres, todo aquello que provee a las ciudades y a los individuos produce todo tipo de bienes. En efecto, al mayor le atribuye más; al menor, c cosas más pequeñas, otorgando a cada uno lo apropiado a su naturaleza y, en especial, siempre da mayores honras a los más virtuosos[34], mientras que otorga a los que tienen lo contrario de la virtud y la educación lo conveniente a cada uno de manera proporcional[35]. Dado que para nosotros, lo político es siempre, sin lugar a dudas, lo justo en sí, es aspirando a él y apuntando a esta igualdad, Clinias, que debemos fundar la ciudad que está naciendo ahora. Y si alguna d vez alguien funda eventualmente otra, es menester que fragüe sus leyes apuntando a eso mismo, pero no a unos pocos tiranos o a uno o a una cierta fuerza popular, sino siempre a lo justo[36]. Eso es lo recién dicho, lo igual natural dado en cada oportunidad a desiguales. Por cierto, es necesario que

[33] Cf. V 743c-d, 744c.

[34] Cf. *Gorgias* 508a; Aristóteles, *Ética a Nicómaco* V 4, 1131b25-32. Sobre la relación de esta concepción de igualdad con las diferentes doctrinas de su tiempo, cf. F. D. Harvey, «Two kinds of equality», *Classica & Medievalia* 26 (1965), 101-146.

[35] En todo el pasaje existe un juego de palabras difícil de reflejar en castellano entre *némein* ('distribuir', 'atribuir'), *aponémein* ('atribuir', 'otorgar') y *nómos* ('ley'), todas palabras de la misma familia.

[36] Cf. IV 714b-715e.

toda ciudad utilice estas pequeñas desviaciones en el significado de las palabras si no va a sufrir luchas consigo misma
e en alguna de sus partes. Lo equitativo y lo indulgente respecto de lo perfecto y exacto son infracciones contra la recta justicia, cuando suceden. Por eso, a causa del mal carácter de la plebe, hay que utilizar además la igualdad del sorteo, invocando con plegarias a un dios y un buen golpe de suerte para que ellos corrijan el sorteo en dirección a lo más justo.
758*a* Así debemos necesariamente utilizar ambas igualdades, pero lo menos posible la otra, la que necesita del azar.

Por eso, amigos, la ciudad que vaya a salvarse debe hacer necesariamente estas cosas así. Como una nave cuando navega en el mar necesita siempre de la guardia, durante el día y la noche y la ciudad vive de la misma manera, conducida a través del oleaje de los otros estados y en peligro de ser atrapada por todo tipo de confabulaciones, deben seguir los gobernantes a los gobernantes a través del día hasta la noche y de la noche hasta el día, y los guardias no deben ce-
b sar de suceder siempre a los guardias y de transmitirse el mando unos a otros[37]. Un gran número de gente nunca es capaz de hacer nada de eso con rapidez. Es necesario permitir que la mayoría de los consejeros se dedique a sus asuntos privados y administre sus propias haciendas, mientras que deben distribuir la duodécima parte de ellos a lo largo de los doce meses y hacerlos guardias, una parte cada
c mes, para que estén preparados para encontrarse con alguno que venga de algún otro lado o de la misma ciudad, sea que quiera anunciar algo o también enterarse de algo de lo que conviene que la ciudad responda a otras ciudades o que reciba las contestaciones, cuando pregunta a otras, y, espe-

[37] Sobre la presidencia rotativa del consejo, véase la Introducción, pág. 91.

cialmente, por las variadas innovaciones que siempre acostumbran a sobrevenir en la ciudad, para que en lo posible no *d* sucedan, pero si han ocurrido, para que, tras percibirlo, la ciudad ponga cura a lo acontecido lo más rápidamente posible. Por ello, es necesario que esta institución que preside la ciudad tenga siempre autoridad para convocar los cónclaves y disolverlos, tanto los que son ordinarios como los que de improviso debe realizar la ciudad. La duodécima parte del consejo, que descansa las once partes restantes a lo largo el año, sería la que ordena todo esto. Esta parte del consejo debe hacer sus guardias en la ciudad siempre en común con las otras magistraturas.

De esta forma, las instituciones en la ciudad estarían apropiadamente ordenadas. Pero ¿cómo hay que cuidar todo *e*
el resto de la región y cómo se debe ordenar? ¿Acaso no será necesario que se nombren algunos cuidadores de los caminos, casas, edificios públicos, puertos, plazas y fuentes, así como de recintos sagrados, templos y todo lo relacionado, ni bien toda la ciudad y toda la región estén divididas en doce partes?

CL.—Por cierto.

AT.—Digamos pues que los templos deben tener cuida- *759a*
dores, sacerdotes y sacerdotisas[38]. Es indispensable que el legislador elija tres clases de magistrados para los caminos, los edificios, el orden en ellos y para que la gente no cometa infracciones, así como para vigilar los animales, con el fin de que en el casco de la ciudad y en su suburbio impere el orden propio de las urbes, llamando a los que vigilan lo que acabamos de mencionar guardias urbanos[39] y los que cuidan

---

[38] Cf. Introducción, págs. 101 s., para estos funcionarios religiosos.

[39] Cf. Introducción, págs. 104 s.; y también ARISTÓTELES, *Política* VI 8, 1321b18-27.

el orden de la plaza, guardias del mercado[40]. No deben cambiarse los sacerdotes de los templos que ejercen los sa-
b cerdocios hereditarios, ni tampoco las sacerdotisas. Pero si, como es probable que suceda a los que se establecen por primera vez en un lugar, no tienen ningún templo o sólo unos pocos, para los que no los tengan asignados, deben ordenar sacerdotes y sacerdotisas como servidores de los templos de los dioses[41]. Es menester que en el nombramiento de los sacerdotes asignen algunos cargos por elección y otros, por sorteo, mezclando, en pro de la amistad mutua, lo que es democrático y lo que no[42] en cada distrito de la región y de la ciudad, para que haya toda la concordia posible. En el caso de los sacerdotes, se debe proceder al sorteo, en-
c comendando al dios que haga suceder lo que le sea grato y entregando así la decisión a la fortuna divina. Se debe someter a una prueba al que el azar haya designado en cada caso, consistente, primero en comprobar si su cuerpo está íntegro y es hijo legítimo, luego que proviene de casas todo lo puras que sea posible[43], que él está libre de mancha de asesinato y de todo tipo de pecados contra lo divino y que también su padre y su madre han vivido de la misma manera. Tras proveerse en Delfos de leyes acerca de todo lo sagrado e instituir intérpretes para ellas, deben practicarlas.

---

[40] Cf. Introducción, pág. 105; ARISTÓTELES, *Política* VI 8, 1321-b12-18.

[41] En la organización del sacerdocio, Platón sigue la costumbre griega habitual con algunas modificaciones menores (cf. L. GERNET, «Les *Lois*...», pág. CVIII).

[42] La traducción de *dêmos* sigue la interpretación de E. B. ENGLAND, *Laws...*, I, págs. 566 s.

[43] Hay que entender la expresión en sentido no metafórico, se consideraba que el sacerdote debía provenir de una familia cuyas casas estuvieran libres de manchas religiosas; cf. E. B. ENGLAND, *Laws...*, I, pág. 567.

Cada sacerdocio debe ser anual y no más largo. En nuestra d
opinión, el que vaya a cumplir los ritos sagrados con sol-
vencia según las leyes sagradas debería tener no menos de
sesenta años[44]. Estas normas deben ser válidas también para
las sacerdotisas. En cuanto a los intérpretes, que, por un la-
do, grupos de cuatro tribus, en tres elecciones, voten cuatro
ciudadanos, uno proveniente de cada una de ellas. Luego,
después de someter a la prueba de aptitud a los tres que re-
cibieren el mayor número de votos, envíen nueve a Delfos a
que el oráculo designe de cada tríada uno. Su prueba y su e
edad que sean como las de los sacerdotes. Sean intérpretes
de por vida. Cuando uno fallezca, las cuatro tribus donde se
hubiere producido la falta hagan la elección previa[45]. Los
tesoreros, que tienen potestad sobre las riquezas de los tem-
plos, así como sobre los recintos sagrados, los frutos y las
rentas que producen, han de ser elegidos de la clase más ri-
ca[46], tres para templos más importantes, dos para los peque-
ños, y uno para los más humildes. Su elección y su prueba 760*a*
debe ser como la de los generales[47]. Y sean éstas las medi-
das relacionadas con los asuntos sagrados.

---

[44] Éste es el único punto en el que Platón se aparta de la práctica griega según C. F. Hermann, *Disputatio...*, pág. 41.

[45] El pasaje presenta una serie de dificultades sintácticas e interpretativas que ha dado lugar a una amplia discusión, para las diferentes propuestas; cf. Introducción, pág. 100, con la bibliografía allí citada, y G. R. Morrow, *Plato's Cretan city...*, págs. 496-499. No se presupone en esta interpretación en ningún momento la intervención de la asamblea. Como puede deducirse del pasaje, los intérpretes son una institución estrechamente ligada a la tribu. La elección previa mencionada aquí es la de la terna que se enviará a Delfos.

[46] También en Atenas los tesoreros pertenecían a la clase de mayor fortuna; C. Ritter, *Gesetze...*, II, pág. 166. Cf. Introducción, pág. 101.

[47] 755c-d.

Que en lo posible no haya nada sin vigilancia. Que se encarguen de la vigilancia de la ciudad los generales, los jefes de compañía, los prefectos de caballería, los comandantes de los escuadrones de caballería, los que presiden el con-
b sejo, y, en especial, los guardias urbanos y los guardias del mercado —cuando hayamos elegido y establecido de manera apropiada a algunos de ellos en sus cargos[48]—. Todo el resto de la región debe vigilarse de la siguiente manera. El territorio encuéntrase dividido por nosotros en su integridad en doce partes en lo posible iguales y, una vez elegida una única tribu por sorteo para cada parte, debe proporcionar
c cada año cinco comandantes de guardias rurales[49]. Escoja cada uno de los cinco a doce jóvenes de su misma tribu, no menores de veinticinco años y no mayores de treinta[50]. Ca-

---

[48] 763c-764c.

[49] Entiendo la expresión como una hendíadis. Según ARISTÓTELES *(Política* VI 8, 1321b28-30; VII 12, 1321b13-17), esta institución era común fuera de Atenas. Platón le añade algunas funciones, no sólo la vigilancia del orden en el campo, sino que les atribuye además una jurisdicción en materia rural a la manera de los jueces de *dêmos* existentes en Atenas. También le atribuye funciones de defensa en la guerra y de cuidado del territorio limítrofe, un rasgo que, según L. GERNET, «Les *Lois*...», pág. CVII, podría estar indicando alguna fusión con instituciones espartanas como lo revela el calificativo de 'secretos' *(kryptoús)* que se le otorga a esta organización (763b). G. R. MORROW, *Plato's Cretan city*..., págs. 186 s., sostiene, contrariamente, que esta institución es una innovación platónica, basándose en que, a pesar del testimonio aristotélico, no hay ninguna inscripción que haga referencia a los guardias rurales.

[50] G. R. MORROW, *Plato's Cretan city*..., pág. 186, nota 81, ha supuesto que cada tribu contribuía con diecisiete guardias rurales (doce jóvenes para cada grupo de cinco jefes), e. d., doscientos cuatro guardias rurales en total. M. DAVIS, «How many agronomoi are there in Plato's *Laws*», *Classical Philology* 60 (1965), 25 s., ha refutado consistentemente esa hipótesis y demostrado que el número total de guardias rurales es 780, e. d., que cada tribu contribuye con 65 miembros. No obstante, la

da una de las partes de la región deberá sortearse para cada uno de estos grupos y deberán rotar mensualmente, para que todos lleguen a ser experimentados y conocedores de toda la región. El servicio de los guardias y sus comandantes tendrá una duración de dos años. Según las secciones, los distritos de la región, que les hayan tocado al comienzo por sorteo, los *d*
comandantes de guardia deben guiarlos hacia la derecha en círculo, cambiándolos siempre al distrito siguiente de mes a mes. 'Hacia la derecha' debe significar siempre hacia Oriente. Cuando haya transcurrido el año, en el segundo, para que la mayoría de los guardias llegue a tener experiencia de la región no sólo en una estación del año, sino que, además de la región, llegue a conocer también lo que sucede en cada lugar durante cada estación, la que los mandan en ese momento han de trasladarlos nuevamente, siempre hacia el distrito que se encuentre a su izquierda, hasta que haya transcu- *e*
rrido el segundo año. El tercero, hay que elegir otros cinco comandantes de la guardia rural[51]. Durante el servicio, el cuidado de cada lugar se hará de la siguiente manera. En primer lugar, para que la ciudad esté lo mejor vallada que se pueda contra los enemigos, abran todas las fosas que fueren necesarias, caven y construyan también defensas para impedir en lo posible el acceso a los que intenten hacer cualquier mal a la región y sus posesiones y para hacerlas utilicen los animales de tiro y a los esclavos de cada distrito, dirigién- 761*a*
dolos y eligiendo en lo posible los momentos en que descansan de sus propios trabajos. En una palabra, hagan todo difícil de transitar para los enemigos, pero lo más transita-

posibilidad que menciona Davis de que este servicio también lo cumplan mujeres queda refutada por 763c2.

[51] Interpreto *állous agronómous kaì frourárchous* como hendíadis, cf. 760b6; M. FICINO, *Opera...*, y E. B. ENGLAND, *Laws...*, I, págs. 570 s.

bles posible para los amigos, hombres, animales de tiro y ganado, cuidando los caminos, para que cada uno llegue a ser lo más fácil posible, y las aguas de Zeus, para que no
b dañen el territorio, sino que lo beneficien al máximo cuando fluyen de las alturas hacia las gargantas, impidiendo el paso a sus torrentes con diques y acequias que, al recibir y beber las aguas de Zeus, formen riachos y fuentes para todos los campos y lugares de aquí abajo y hagan abundantes en agua y bien regados incluso a los sitios más secos. Embellezcan con plantas y construcciones las aguas de las fuentes, trátese de un río o de un manantial, y háganlas más agradables.
c Reúnan las corrientes con canales subterráneos y hagan que todo el suelo sea fértil, con riego durante todas las estaciones. Si hubiere un bosque sagrado o un recinto consagrado alrededor, ordénenlos, dejando fluir las corrientes hacia el interior de los templos de los dioses. En todos lados, los jóvenes deben construir en esos sitios gimnasios para sí y para los ancianos, con baños termales para los viejos, y poner al lado abundante madera seca, para que se beneficien los cuerpos asolados por las enfermedades y agotados por los esfuerzos en los trabajos del campo cuando ellos los reciban
d de buen grado, una recepción que tendrá un efecto mucho mejor que un médico no del todo experto.

Ahora bien, esto y todo lo que sea por el estilo podría llegar a aportar orden y beneficio para los distritos, junto con una recreación en absoluto carente de gracia. Pero en esto, la seriedad debe consistir en lo siguiente. Todos los sesenta deben vigilar su propio distrito no sólo por los enemigos, sino también por los que dicen ser amigos. Si un vecino o un ciudadano cometiere un perjuicio a otro, esclavo o li-
e bre, actúen como jueces para el que afirma haber sufrido injusticia. Los asuntos pequeños han de juzgarlos los cinco comandantes solos, pero las acusaciones mayores, hasta por

un valor de tres minas, deben decidirlas junto con los doce guardias a sus órdenes. Todas las decisiones de los jueces o magistrados deben ser pasibles de revisión, excepto las de los que, como una especie de reyes, dan el veredicto final. Y, por cierto, también en el caso de todos estos guardias rurales: si alguno cometiere una transgresión con los que cuidan, porque dan órdenes que no son iguales para todos o 762a
intentan tomar y llevarse algo de los que se encuentran en las actividades agrícolas, sin su consentimiento, o si llegaren a admitir algo cuando se lo dan para adularlos y también si dictaren sentencias injustas, porque se doblegan al halago, soporten la censura ante toda la ciudad. Háganse voluntariamente responsables ante los aldeanos y vecinos de las satisfacciones por los otros perjuicios que eventualmente cometan a los del distrito, hasta una mina[52]. En el caso de los b
perjuicios mayores, o incluso de los menores, cuando no quieran hacerse responsables, porque, por trasladarse mensualmente, confían en sustraerse al castigo, huyendo continuamente a otro lugar, obtenga el derecho a seguir un proceso en los tribunales comunes el que haya sufrido el perjuicio y, si lo ganare, demande del que se escapó y no quiso responsabilizarse voluntariamente una reparación del doble. Los comandantes y los guardias rurales deben vivir de la siguiente manera durante los dos años. Primero, en ca- c
da uno de los distritos tienen que tener comedores, en los que todos deben hacer las comidas en común. El que faltare un día cualquiera a las comidas o durmiere afuera por la noche, sin orden de los comandantes o por cualquier otra necesidad, en caso de que los cinco lo denuncien y escriban su nombre y lo coloquen en la plaza, como desertor de la guar-

[52] Sobre los tribunales de vecinos, cf. VI 766e-767a; XII 956c; Introducción, pág. 109.

dia, caiga sobre él la vergüenza por haber traicionado la constitución en la parte que le corresponde y castíguelo con
d golpes el que lo encuentre y quiera castigarlo, sin que tenga derecho a responder. Si alguno de los comandantes hiciere personalmente algo semejante, deben ocuparse de él los sesenta en su conjunto. El que, a pesar de haberlo visto o haberse enterado, no levante una acusación contra él sea culpable de infringir las mismas leyes y castígueselo todavía más que a los jóvenes. Que pierda su derecho a investir ninguna de las magistraturas encargadas de los jóvenes. Los guardianes de la ley deben controlar puntillosamente estas
e faltas, para que no sucedan en absoluto o si suceden, reciban el debido castigo. Todo hombre debe pensar acerca de todos los hombres que el que no ha servido no podría llegar a ser un señor digno de alabanza y que hay que ensalzar más el servir bien que el mandar bien, primero a las leyes, en la convicción de que éste es un servicio a los dioses[53], luego que los jóvenes sirvan siempre a los mayores y a los que durante su vida no han perdido sus derechos civiles[54]. Después, es necesario que el que ha pertenecido al cuerpo de guardias rurales haya gozado de la vida cotidiana humilde y pobre durante esos dos años. Una vez que los doce se hayan enrolado, reuniéndose con los cinco resuelvan que en tanto
763a sirvientes no tendrán para sí otros sirvientes y esclavos, ni usarán servidores de los otros campesinos y aldeanos para los servicios privados, sino sólo para todo lo relacionado con los asuntos públicos. Respecto de los otros servicios ellos mismos deben pensar que vivirán sirviéndose a sí

[53] Cf. IV 712e-713a, 715c-d.

[54] *Entímos* no significa aquí 'honrosamente' o similar, como generalmente se interpreta, sino que designa al ciudadano que no ha sido castigado con la *atimía,* por no haber —por ejemplo— observado las leyes de casamiento, cf. L. Post, «Notes...», pág. 94.

mismos y servidos por sí mismos y, además, que relevarán armados toda la región durante el verano y el invierno para vigilar y conocer todos los distritos en todas las circunstancias, pues no parece ser un objeto de aprendizaje menos im- *b* portante que ninguno que todos conozcan con exactitud su región. El adolescente debe practicar la caza con perros y de otro tipo por esa causa, no menos que por el placer y beneficio concomitantes que resultan para todos de prácticas semejantes. Ya sea que alguien llame a éstos, ellos y su institución, policía 'secreta'[55], guardias rurales, o lo que le agrade, dándole ese nombre, con buena disposición debe practicarla *c* en lo posible todo varón que vaya a salvar con suficiencia su ciudad.

A nuestro entender, en la elección de magistrados debe seguir a continuación la de los guardias del mercado y los guardias urbanos. En efecto, deberían seguir a los guardias rurales, que son sesenta, tres guardias urbanos[56], que reciben las doce secciones de la ciudad divididas en tres y, a imitación de aquéllos, controlan los caminos en la ciudad y las carreteras que se extienden del campo a la urbe, así como de los edificios, para que todos se construyan de acuer- *d* do con la ley, y sobre todo de las aguas que les envían y les transmiten en buen estado los que hacen guardia[57] para que, fluyendo en cantidad suficiente y limpias a las fuentes, embellezcan y, al mismo tiempo, beneficien a la ciudad[58]. Es menester, sin lugar a dudas, que también éstos sean capaces de y tengan tiempo para ocuparse de los asuntos públicos. Por eso, el que quisiere proponga a cualquier varón de la

---

[55] El término *kryptoùs* ('secretos' = «policía secreta» en el texto) hace referencia a la *krypteía* espartana, cf. I 633b, e Introducción, pág. 103.

[56] Cf. Introducción, pág. 104.

[57] Los guardias rurales, cf. *supra*, 761a-c.

[58] Cf. *infra*, 779 b-c.

clase más alta. Una vez elegidos por votación a mano alzada
e y reunidos los seis que tengan la mayor cantidad de votos, sorteen a los tres aquellos a los que les corresponde encargarse de eso[59]. Una vez sometidos a la prueba correspondiente, ejerzan sus funciones según las leyes que se les hayan dado.

A continuación de éstos, deben elegir a los cinco guardias del mercado[60] entre los miembros de la segunda y primera clase. En lo demás, su elección sea como la de los guardias urbanos. Sorteen los cinco entre los otros diez que hayan sido elegidos por votación a mano alzada; tras someterlos a prueba, proclámenlos magistrados. Todos deben
764a participar de la elección de cada uno de ellos. El que no quiera, si lo acusan ante los magistrados, sea castigado con cincuenta dracmas además de la mala reputación. La concurrencia a la asamblea y cónclave común debe ser voluntaria, aunque obligatoria para el ciudadano de la segunda y primera clase, que debe recibir un castigo de diez dracmas, a menos que se comprobare efectivamente que estuvo presente en las sesiones. Que no sea obligatorio para la tercera ni la cuarta clase, sino que queden sin castigo, a menos que los
b magistrados anuncien que todos deben concurrir por alguna necesidad. Pero volviendo a los guardias del mercado[61], de-

[59] Según C. RITTER, *Gesetze...*, II, pág. 166; E. B. ENGLAND, *Laws...*, I, pág. 580; G. R. MORROW, *Plato's Cretan city...*, pág. 173; y KL. SCHÖPSDAU, *Werke...*, I, pág 375, nota 35, los que han de realizar el sorteo son probablemente los que ejerzan en ese momento la presidencia del consejo, aunque esto no se encuentra afirmado explícitamente en ningún lugar del texto. Es más probable que la realización del sorteo estuviera a cargo de alguna autoridad religiosa.

[60] Cf. Introducción, pág. 105.

[61] Lo anterior se había convertido en una digresión sobre la concurrencia a las asambleas, y ahora retorna al tema, tal como lo muestra la combinación de partículas *dè... dè,* E. B. ENGLAND, *Laws...*, I, pág. 581.

ben vigilar el orden que la ley prescribe en la plaza[62], y
atender a los templos y fuentes que se encuentran en el mer-
cado, para que nadie dañe nada. Castiguen al que eventual-
mente cometa algún delito, con golpes y cárcel al esclavo y
al extranjero, pero si un nativo es la causa del desorden, tie-
nen potestad para juzgarlo hasta el valor de cien dracmas de
dinero, hasta el doble de esa cantidad deben juzgar y casti- c
gar al infractor con la asistencia de los guardias urbanos.
Que los guardias urbanos tengan la capacidad de aplicar
los mismos castigos y penas en el ámbito de su magistratu-
ra y que ellos sean los que castigan de oficio hasta una
mina, el doble que lo hagan en unión con los guardias del
mercado.

Después de esto, sería conveniente nombrar a los ma-
gistrados de la música y la gimnasia[63], dobles en cada ám-
bito, unos para la educación de los ciudadanos, los otros pa-
ra la práctica de los certámenes. En el caso de la educación,
la ley quiere decir los encargados tanto del buen estado de d
gimnasios y escuelas como los supervisores del sistema
educativo junto con el control, relacionado con esto último,
de la asistencia y del lugar de residencia[64] de los jóvenes
varones y mujeres. En el caso de los certámenes, hace refe-
rencia a los jueces en las contiendas gimnásticas y musica-
les. Estos magistrados son a su vez de dos tipos, de la música,
unos; de la competencia atlética, otros. Sería conveniente
que los magistrados de los certámenes atléticos de hombres

---

[62] Cf. VIII 849a-850a; IX 917b-918a.

[63] Para una visión sistemática de estos magistrados y sus funciones, cf. Introducción, págs. 98 s.

[64] E. d., los supervisores no sólo tenían que controlar la asistencia a clase, sino también que los alumnos asistieran a la escuela que estuviera más cerca de su lugar de residencia; cf. E. B. ENGLAND, *Laws...*, I, pág. 582.

y de caballos fueran los mismos, mientras que los de la mú-
sica fueran unos los de composiciones imitativas para solis-
e ta, como por ejemplo los jueces de juegos florales de rapso-
das, de cantores con acompañamiento de cítara o de flauta,
y de todo lo relacionado, y otros los del canto coral. Hay
que elegir primero, supongo, a las autoridades que supervi-
sen el juego que los coros de niños, de varones y de mucha-
chas llevan a cabo con danzas y con todo tipo de orde-
namiento musical sistemático[65]. Para ellos, es suficiente un
765a magistrado, que no tenga menos de cuarenta años. También
es suficiente uno para el canto de solista, de no menos de
treinta años, que sea el que los admite y da un veredicto
apropiado a los competidores. Al magistrado que organiza
los coros hay que elegirlo de la siguiente forma. Vayan al
cónclave todos los aficionados a la música, sean pasibles de
castigo en caso de que no vayan —esto han de juzgarlo los
guardianes de la ley— los otros, si no quieren, no tengan
b ninguna obligación. La propuesta debe hacerla el elector del
grupo de expertos y que en la prueba esto constituya el mo-
tivo de aprobación o de reprobación: que el que ha obtenido
en suerte la plaza carece de esos conocimientos en un caso;
en el otro, que los posee. Aquel al que entre los diez prese-
leccionados por votación a mano alzada la fortuna le hubie-
re entregado la plaza, una vez pasada la prueba, debe dirigir
durante un año los coros de acuerdo con la ley. De la misma
manera y forma, debe mandar sobre el canto solista y la mú-
sica instrumental[66] el que ese año haya obtenido en suerte la

[65] La traducción sigue la interpretación de M. Ficino, *Opera...*, cf. E. B. England, *Laws...*, I, págs. 583 s.

[66] *synaulía* (= 'música instrumental' en el texto) hace referencia probablemente a música instrumental en la que la flauta alternaba con la lira o se tocaban los dos instrumentos juntos; cf. Ateneo, XIV 617f-618a; E. B. England, *Laws...*, I, pág. 586.

plaza, tras haber superado la prueba a que fuera sometido *c* por los jueces[67]. A continuación, hay que elegir entre los miembros de la tercera y también de la segunda clase a los jueces de certámenes gimnásticos hípicos y atléticos. Estén obligadas a concurrir a la elección las tres clases, pero que los miembros de la clase más baja no sufran castigo si no concurren. Que sean tres los que obtengan el cargo por sorteo, preseleccionando veinte por votación a mano alzada y luego sorteando tres de los veinte a los que también aprobará el voto de los que llevan a cabo la prueba de aptitud. Si *d* alguno no supera un sorteo para una magistratura o el examen a que ha sido sometido, han de elegirse otros en su lugar por el mismo procedimiento y la prueba debe realizarse de la misma manera.

En lo que hemos dicho antes nos falta el supervisor de toda la educación de los varones y las mujeres[68]. El que regirá estas cosas según las leyes, debe ser también un solo

[67] La presente traducción sigue las interpretaciones de C. RITTER, *Gesetze...*, II, pág. 167; E. B. ENGLAND, *Laws...*, I, págs. 585 s. (con una interpretación parcialmente incorrecta de la posición de Ritter); y T. J. SAUNDERS, *Notes...*, págs. 41 s. La interpretación contraria puede encontrarse en M. FICINO, *Opera...*; F. AST, *Leges...*; G. STALLBAUM, *Leges...*; G. R. MORROW, *Plato's Cretan city...*, págs. 377 s.

[68] En la institución de un magistrado encargado de la educación puede observarse la importancia que atribuía Platón al proceso educativo para el mantenimiento de la ciudad. Se trata de una institución única, ya que en ese momento, la educación en la mayoría de las ciudades griegas se encontraba en manos de maestros privados (L. GERNET, «Les *Lois...*», págs. CVII s.). Disposiciones complementarias sobre el supervisor de la educación pueden encontrarse en VII 813c. En Esparta, había un magistrado similar, el *paidonómos,* que se elegía de entre los que ocupaban las magistraturas más importantes, y que de todas maneras, parece haber tenido un trato más directo con los niños y no estar al frente de un sistema educativo tan complejo como el aquí proyectado (cf. JENOFONTE, *República de los lacedemonios* 2, 2).

magistrado, no menor de cincuenta años, padre de hijos le-
gítimos, en lo posible de hijos e hijas, pero, si no, de una
e clase de ellos. Tanto el mismo preseleccionado como el pre-
seleccionador deben pensar que esta magistratura es con
mucho la más importante entre las más altas de la ciudad.
En efecto, el primer retoño de cualquier criatura, si comien-
za bien, será el más capaz de contribuir a una culminación
adecuada de la excelencia de su propia naturaleza, tanto en
el caso de las plantas como de los animales domésticos y
766a salvajes y también en el de los seres humanos[69]. Mas el
hombre, así sostenemos, de por sí manso, a pesar de que si
obtiene una correcta educación y una naturaleza afortunada
suele llegar a ser el animal más divino y manso, si no se lo
educa suficientemente o no se lo educa bien, es el más sal-
vaje de todos los que engendra la tierra[70]. Por eso, el legis-
lador no debe dejar que la crianza de los niños se convierta
en algo secundario o subsidiario, sino que, siendo indispen-
sable, en primer lugar, que comience eligiendo bien al que
va a ocuparse de los niños, en lo posible debe nombrarles y
ordenarles como supervisor al que fuere el mejor en todos
b los aspectos entre los que viven en la ciudad. Que todas las
magistraturas, excepto el consejo y sus presidentes, tras re-
unirse en el templo de Apolo[71], determinen en votación se-
creta, quién de los guardianes de la ley piensa cada uno que
gobernaría del mejor modo la educación. El que obtuviere
el mayor número de votos, tras ser puesto a prueba por
los otros magistrados que lo eligieron, con exclusión de los
c guardianes de la ley, ejerza el cargo durante cinco años, en

[69] Cf. *República* II 377a-b.

[70] Cf. IX 874e-875a; ARISTÓTELES, *Política* I 3, 1253a31-33.

[71] Apolo, creador de la danza y el canto preside la educación (cf. II 653d, 664c), de ahí que la elección del educador se lleve a cabo en su templo.

el sexto, por el mismo procedimiento deben elegir a otro para esa magistratura.

En el caso de que alguien muera invistiendo una magistratura pública más de treinta días antes de que expire su período, aquellos a quienes corresponda hacerlo, pongan en el cargo a otro por el mismo procedimiento. Y si un tutor de huérfanos muriere, sus familiares residentes en el estado por parte de padre y de madre hasta los hijos de sus sobrinos deben poner otro dentro un período de diez días o sea mul- *d*
tado cada uno con un dracma por día hasta que les pongan un tutor a los niños[72].

Toda ciudad en la que los juzgados no estuvieran instituidos correctamente se destruiría como tal[73]. Además, un juez sin voz y que no hablara en los interrogatorios más que las partes en litigio, como en los arbitrajes, nunca llegaría a ser idóneo en las sentencias de los juicios[74]. Por lo cual, ni es fácil que malos jueces juzguen bien sean muchos o pocos. Es necesario que siempre quede clara la posición de cada parte en la disputa y el tiempo, así como la lentitud y la *e*
inquisición repetida frecuentemente son útiles para aclarar la disputa. Para ello, los que se acusan deben acudir primero a sus vecinos y a los amigos y a los que más conocen con 767*a*
ellos los hechos disputados, pero si alguien no obtuviere un veredicto satisfactorio en estas instancias, acuda a otro juzgado. El tercero, en caso de que las dos instancias procesales no los hubieran podido reconciliar, ponga un fin al proceso.

En cierta forma, cuando se constituyen cortes de justicia se realizan también elecciones de magistrados. En efecto, todo magistrado es necesariamente también juez en algunos

---

[72] Cf. XI 924 a-c para otras disposiciones sobre los tutores.

[73] Sobre la administración de justicia, cf. Introducción, págs. 106-112 ss.

[74] Cf. IX 876a-b.

asuntos, pero el juez no es magistrado y, sin embargo, se convierte en cierto sentido en un magistrado no carente del todo de importancia el día en que, por medio de una sentencia, pone fin al litigio. Ya que hemos calificado a los jueces
b de magistrados, digamos quiénes serían adecuados y de quiénes serían, por tanto, jueces y cuántos para cada caso.

Ahora bien, la corte que los mismos litigantes se han nombrado, eligiendo en común a algunas personas, debe ser la principal[75]. En el caso de las restantes instancias haya dos criterios[76], uno, cuando algún individuo privado lleva a juicio a otro individuo privado, acusándolo de haberlo perjudicado y quiere que sea juzgado; el otro, cuando alguien pien-
c sa que el interés público ha sido dañado por alguno de los ciudadanos y quiere socorrer al interés común; hay que decir quiénes son los jueces y qué características deben tener. En primer lugar, debemos hacernos de un juzgado común para todos los que pleitean entre sí en tercera instancia. Que se haga de la siguiente manera. Es necesario que todas las magistraturas que duran un año y todas las que lo hacen más tiempo, cuando vaya a empezar el nuevo año con el solsticio de verano, el mes entrante, en el día anterior a ese día, todos los magistrados, insisto[77], deben reunirse en un único
d templo y, tras elevar un juramento al dios, como si fueran a ofrendar como primicia de cada magistratura a un juez, el que crean que es el mejor en cada una y el que les parezca

---

[75] Se refiere a la primera instancia mencionada en 766e-767a.

[76] Para el significado de *kritéria* en 767b5, cf. T. J. SAUNDERS, *Notes...*, págs. 43 s.

[77] El texto griego presenta un anacoluto que intenta reflejar la traducción castellana; «todas las magistraturas...» abre la oración como sujeto, pero tras la larga oración temporal, el sujeto cambia a «todos los magistrados», que, aunque semánticamente coincidente con el anterior, introduce una ruptura en la construcción de la oración.

que el año entrante dictará mejor y de la manera más piadosa las sentencias a sus ciudadanos. Una vez elegidos éstos, tenga lugar la prueba entre los elegidos. Si alguno no la superare, elíjase otro en su lugar por el mismo procedimiento. Los que hayan superado la prueba deben dictar sentencias para los que recurren de otros juzgados. La votación debe ser ordinaria. Están obligados a oír y presenciar estos juicios
los consejeros y los otros magistrados que los eligieron, en *e*
tanto que de los otros ciudadanos puede hacerlo el que quiera. En caso de que alguien acusara a uno de dar sentencias injustas a sabiendas, acuda a los guardianes de la ley y acúselo. El que sea encontrado culpable, soporte un castigo tal que pague el doble del daño al damnificado. En caso de parecer digno de un castigo mayor, evalúen los que juzgan la pena que debe sufrir además de ésta o pague al erario público y a aquel al que había dictado el veredicto. En las acusaciones por delitos contra el interés público[78] es necesario, en
primer lugar, hacer participar a la plebe de las sentencias 768*a*
—ya que, cuando alguien perjudica a la ciudad, los afectados son todos y justamente se enfadarían si no llegaran a ser partícipes de tales sentencias—, sin embargo, mientras debe concederse al pueblo la aceptación a trámite y la sentencia de una causa de ese tipo, la instrucción ha de encontrarse en manos de las tres magistraturas más importantes, que acuerden el acusador y el acusado. En caso de que ellos no puedan llegar a un acuerdo, el consejo debe determinar sobre la *b*
base de la elección que ha hecho cada uno de ellos. Es menester que, en lo posible, todos tomen parte también de los procesos privados. Pues el que no participa de la potestad de juzgar con los demás considera que en absoluto forma parte del estado. Por ello, entonces, es necesario que se formen

[78] Cf. *supra,* 767b-c; XII 957a-b.

juzgados organizados según las tribus[79] y que juzguen jueces elegidos por sorteo en el momento y que no se puedan corromper por los pedidos que se les formulen[80]. Pero la sentencia final en todas estas causas debe darla aquella corte de justicia que dijimos que, en lo que es humanamente posible, está organizada de la manera más incorruptible que se
c pueda para los que no son capaces de llegar a un acuerdo ni en los juzgados vecinales ni en los tribales.

Ahora bien, acerca de nuestros juzgados —que dijimos que no es fácil que no se contradiga tanto al que afirma que son magistraturas como al que sostiene que no— acerca de esto, esta especie de esbozo que contiene sólo las líneas exteriores tiene dicho algunas cosas, pero las otras faltan casi por completo, pues con mucho, lo más correcto sería que la legislación precisa de los procesos y su clasificación se hi-
d ciera en último lugar. Que se les diga entonces a estos temas que nos esperen al final[81]. Por otro lado, el establecimiento de las otras magistraturas ha sido ya casi completamente regulado por medio de leyes. No obstante, una descripción completa y exacta de cada uno y de todos los detalles de la administración en la ciudad y en todo el ámbito cívico no puede aclararse, antes de que la exposición se haya desarrollado de principio a fin, pasando por todas las partes intermedias. Ahora bien, en este momento, cuando ella ha progresado hasta le elección de los magistrados, éste podría ser
e un punto final apropiado a los temas anteriores y un comienzo para la legislación que ya no necesita en absoluto postergación ni vacilación.

---

[79] Se trata de las cortes de segunda instancia mencionadas en 767a; cf. XI 915c.

[80] La traducción de este pasaje sigue la interpretación de G. R. Morrow, *Plato's Cretan city...*, págs. 258-261.

[81] El tema se retoma en XII 956b.

CL.—A mi parecer, extranjero, has expuesto lo anterior de una manera totalmente atinada. Ahora unes el principio de lo que va a exponerse con el fin de lo que se ha tratado. Esto me es aún más grato que aquello.

AT.—Pues bien, podría decirse que hasta aquí hemos 769*a* jugado bien el juego prudente de ancianos[82].

CL.—Una bella ocupación seria propia de varones pareces mostrar[83].

AT.—Es probable. Pero consideremos si en lo que sigue opinas como yo.

CL.—¿Qué y de qué?

AT.—Sabes que la actividad de los pintores, por ejemplo, no parece tener un límite en lo que hace a cada una de sus figuras, sino que parece que, al retocarla, nunca fueran a terminar de colorearla o aclararla, o como lo llamen los aprendices del pintor, de tal forma que ya no fuera posible hacer la pintura más bella y luminosa. *b*

CL.—Tengo una idea somera, pues yo mismo he escuchado lo que dices, aunque en absoluto estoy familiarizado con ese arte.

AT.—Y no te has perdido nada. Usemos, sin embargo, el argumento acerca de ella que nos ha salido ahora al encuentro en el sentido de que si alguna vez alguien pensara pintar una imagen llena de belleza y que nunca se deteriora- *c* ra sino que mejorara a lo largo del tiempo, ¿te das cuenta de que, al ser mortal, si no llega a dejar un sucesor para corregirlo, en caso de que la imagen decaiga algo bajo la acción del tiempo, y que, embelleciéndolo, sea capaz de hacer pro-

[82] Cf. III 685a-b; IV 712b; VI 770a.

[83] Existe un juego de palabras intraducible entre dos temas fundamentales de la filosofía platónica, juego y seriedad, que están unidos a través de *kalós* ('bello', 'bueno') usado en su forma adverbial (= «bien» en el texto) y adjetiva.

gresar lo que la debilidad de su arte había dejado en estado defectuoso, le durará poco tiempo un gran esfuerzo?[84].

CL.—Es verdad.

d AT.—¿Qué pues?, ¿no te parece ser ésta la intención del legislador? Primero escribir las leyes con toda la exactitud y competencia posibles. Luego, cuando haya pasado el tiempo y haya probado también en hechos lo que creía, ¿acaso crees que el legislador se habrá vuelto tan insensato como para ignorar que necesariamente serán deficientes muchas cosas que es necesario que corrija uno que venga después, para que el régimen político y el orden de la ciudad fundada por
e él lleguen a ser, no peores, sino mejores?

CL.—Es probable —¿cómo no?— que cualquier persona quiera hacer eso mismo.

AT.—Si alguien tuviera un método de cómo enseñar a otro de hecho o con palabras a tener una noción, por imperfecta que ésta sea, de cómo hay que guardar y corregir las leyes, jamás se cansaría de repetirlo hasta haber alcanzado su propósito, ¿no es verdad?

770a CL.—En efecto.

AT.—¿Debemos, entonces, hacer eso ahora vosotros dos y yo?

CL.—¿A qué te refieres?

AT.—Puesto que estamos a punto de legislar y hemos elegido a los guardianes de la ley, pero nosotros estamos en el crepúsculo de la vida, mientras que comparados con nosotros ellos son jóvenes, debemos legislar, como decimos, pero, al mismo tiempo, tenemos que intentar que, en lo posible, ellos también sean legisladores y guardianes de la ley.

---

[84] La traducción hace depender *eis tó prósthen* de *epididónai (pace* T. J. SAUNDERS, *Notes...*, págs. 44 s.); cf. III 676a5-6, 682a6-7; VIII 842a9, etcétera.

CL.— En efecto, si somos suficientemente capaces. b

AT.—En todo caso debemos intentarlo, al menos, y tener ganas de ello.

CL.—¿Cómo no?

AT.—Digámosles: «Queridos protectores de las leyes, dejaremos muchísimas deficiencias en cada uno de los asuntos que hemos regulado por medio de leyes —es inevitable, no hay duda—, sin embargo, en lo posible, no dejaremos inconcluso lo importante y el conjunto, como en una especie de esbozo. Vosotros deberéis terminar el bosquejo.
Es necesario que escuchéis a qué fin debéis apuntar cuando c
hagáis tal cosa[85]. Megilo, Clinias y yo nos lo hemos repetido no pocas veces[86] y estamos de acuerdo en que es correcto lo que decimos. Deseamos que vosotros lleguéis a coincidir con nosotros y, a la vez, os convirtáis en nuestros alumnos, teniendo en la mira aquello a lo que nosotros hemos acordado que deben mirar el guardián de la ley y el le-
gislador. El acuerdo tenía un solo punto central, cómo se d
podría alguna vez llegar a ser un hombre bueno que posee la virtud del alma propia del ser humano por una práctica, una costumbre, o por qué tipo de posesión, deseo, opinión o de conocimientos, ya sea que se trate de un varón o una mujer, de un joven o un anciano; cómo dirigirá a lo que decimos todo el esfuerzo durante toda la vida, sin preferir nadie, de manera manifiesta, ninguna de las otras cosas que impiden
esa meta ni, por último, anteponer tampoco a la ciudad, en e
caso de que parezca necesario que ésta desaparezca antes de que quiera ser gobernada por inferiores, soportando el yugo servil, o escogerá él abandonar la ciudad hacia el exilio. Por tanto, así deben soportar todo eso antes de reconciliarse con

[85] Cf. I 630d-e, 631b-d; XII 963a.

[86] I 630d-e, 631b-d; III 688a-b; V 742d-e.

un orden político que por naturaleza hace peor a los hombres. Esto lo acordamos antes nosotros y ahora vosotros mi-
771a rando hacia cada una de estas dos metas alabad o censurad las leyes nuestras que no son capaces de lograr eso, pero dad la bienvenida a las que pueden hacerlo y, recibiéndolas con buena disposición, vivid en ellas. Pero debéis despediros de aquellas otras instituciones que tienden a otros de los llamados bienes».

Las leyes que vienen a continuación deben tener el siguiente comienzo a partir de lo sagrado. En efecto, debemos
b retomar primero el número cinco mil cuarenta[87] y las secciones convenientes que encontramos que tenía y tiene efectivamente tanto el número total como también el de las tribus[88], que establecimos como la doceava parte del número total, que es exactamente el producto natural de veinte veces veintiuno. Nuestro número íntegro tiene doce divisiones, doce también el de las tribus. Hay que concebir cada una de esas partes como sagrada, don de un dios, que se corresponde con los meses y la revolución del universo. Por eso, un instinto natural lleva a todas las ciudades a considerarlas sagradas. Unos, quizás, dividieron más correctamente que otros y, con mayor fortuna, le dieron carácter divino a la
c división. Pero nosotros, ahora, decimos que es totalmente correcta nuestra preferencia por el número cinco mil cuarenta, que tiene todas las divisiones hasta doce, comenzando de uno, excepto por once —pero ésta tiene una cura rapidísima, pues se sanaría en un sentido si se sustrajeran dos hogares[89]—; que esto es realmente así, lo demostraría con

[87] V 737e-738a.

[88] V 745b-e.

[89] (5.040 - 2) : 11 = 548. De esta manera el número total de habitantes se haría divisible por los doce primeros números. La otra posibilidad indicada en el pasaje consistiría en la adición de hogares para

tiempo una leyenda no muy extensa. Pero ahora, confiando *d*
en el contenido del presente mensaje divino[90], hagamos esa
división[91] y, tras consagrar a un dios o hijo de dioses cada
parte y atribuir altares y lo correspondiente a éstos,establezca
dos reuniones al mes para realizar sacrificios en ellos, doce
para la división de la tribu y doce para la división misma de
la ciudad[92] —primero por los dioses y lo relacionado con
ellos, en segundo lugar para familiarizamos entre nosotros y
conocernos mutuamente, como podríamos decir, y para todo
tipo de relación entre nosotros[93]—. En cuanto a las uniones *e*
y relaciones maritales, es necesario extirpar el desconoci-
miento a propósito de dónde proviene la mujer y a quiénes
da en matrimonio la propia hija, prestando suma atención a
no equivocarse en absoluto en tales cosas, en la medida en
que sea posible. Con esa seria finalidad es necesario que
muchachos y muchachas, desnudos hasta donde lo permita *772a*
el pudor prudente de cada uno, hagan sus juegos, bailando
y, al mismo tiempo, observando y siendo observados con

---

hacer el número total divisible por 11. La adición requiere un número mayor: (5.040+9):11, por lo cual no se la escoge aqui. Cf. V 737e-738b, 746d-e.

[90] En el texto hay una oposición difícilmente traducible entre *mŷthos* («leyenda» en c7), *phḗmē* («mensaje divino», c7) y *lógos* («discurso racional», d1). Para la interpretación de la hendiadis, cf. E. B. ENGLAND, *Laws...*, I, pág. 604.

[91] Entendiendo *taútēn* ⟨*dianomên*⟩ como requieren el contexto y el griego y no *taútēn* ⟨*tèn pólin*⟩. Cf. C. E. CH. SCHNEIDER, *Leges...*, y KL. SCHÖPSDAU, *Platon, Werke...*, I, pág. 395. Contra E. B. ENGLAND, *Laws...*, I, pág. 604; W. E THOMPSON, «Demes...», pág. 135.

[92] E. d. se trata de una festividad para las doce circunscripciones de la tribu *(dêmoi)* y una para las doce divisiones de la ciudad (= tribus). Cada ciudadano, por lo tanto, participará de dos festivales religiosos al mes: uno perteneciente a su circunscripción y otro perteneciente a su tribu. Cf. 771b; W. E THOMPSON, «Demes...».

[93] Cf. V 738d-e.

razón y en una ocasión que ofrece pretextos verosímiles. Los magistrados encargados de los coros deben supervisar y ordenar estos juegos y, con la ayuda de los guardianes de las le yes, deben también regular por medio de leyes todo lo que podamos haber omitido en nuestra normativa[94]. No cabe duda de que, como dijimos, en esto el legislador inevitable-
b mente ha de pasar por alto numerosos detalles[95]. Los que vayan acumulando la experiencia año a año, aprendiendo de la práctica, deben prescribir y cambiar anualmente la legislación, introduciendo mejoras, hasta que crean que han alcanzado una definición apropiada de esas costumbres y usos. Un período adecuado y, al mismo tiempo, suficiente de experiencia en fiestas religiosas y corales podría llegar a ser la década, prescrito para todas y cada una de las costumbres.
c Si aún vive el legislador que las ordenó, hagan esta tarea en común con él, pero si ha muerto, cada una de las magistraturas, tras comunicar a los guardianes de la ley lo que sea defectuoso en su ámbito de acción, debe corregirlo, hasta que a cada uno le parezca haber terminado la mejora. En ese momento, prohíban el cambio de las disposiciones y úsenlas con las restantes leyes que ordenó al comienzo el legislador que se las dio. Nunca cambien ninguna ley de éstas por propia iniciativa, pero si alguna vez pareciera surgir alguna necesidad de reforma, deben ser consultadas todas las autori-
d dades, todo el pueblo y todos los oráculos de los dioses. Si todos se ponen de acuerdo, deben modificar la ley de la forma aprobada; de otra forma, no han de cambiar nunca

---

[94] Para la correcta interpretación sintáctica de esta frase, contra la versión de E. B. ENGLAND, *Laws...*, I, pág. 605, adoptada por E. DES PLACES, *Lois...*, cf. KL. SCHÖPSDAU, *Platon, Werke...*, I, pág. 443, nota 58.

[95] 769d, 770b-c.

nada en absoluto, sino que, según ley, el que se oponga debe imponerse siempre.

Cualquiera que sea el momento y la ocasión, entre los veinticinco y los treinta y cinco años, en el que un ciudadano, al observar y ser observado por otros, alcance el convencimiento de haber descubierto, según razón, lo conve- *e* niente a él para compartir y procrear hijos, cásese, pero primero escuche que es necesario buscar lo conveniente y adecuado[96]. Pues, como dice Clinias[97], hay que poner antes de la ley el preámbulo apropiado a cada una.

CL.—Muy bien nos has recordado, extranjero, y aprovechaste una ocasión del discurso que también me parece ser muy adecuada.

AT.—Dices bien. «Hijo», digamos, por tanto, al que ha nacido de buenos padres, «hay que contraer matrimonios *773a*
que gocen de buena reputación entre los prudentes, que te recomendarían no evitar los matrimonios con pobres ni buscar especialmente los de ricos, sino que, a igualdad de condiciones, prefieras siempre al más pobre y te unas a él, pues sería conveniente para esta ciudad y para los hogares que se han reunido aquí[98]. La homogeneidad y la proporción son inconmensurablemente superiores a la pureza sin mezcla en *b*

---

[96] Se suele ver una contradicción entre este pasaje y los de IV 721b y VI 785b. No hay que leer este párrafo como incluyendo a las mujeres. En ese caso, la contradicción sólo afecta a los varones. C. RITTER, *Gesetze...*, II, págs. 171, 404, ha propuesto como explicación que, entre la finalización del desarrollo físico del hombre (25 años) y los 30 años, transcurre un período en el que los jóvenes debían prestar un servicio de dos años en la guardia rural.

[97] IV 723b.

[98] Aquí parece haber un eco de las recomendaciones de Fáleas de Calcedonia, que proponía la igualación de las fortunas en las ciudades existentes a través de una política matrimonial; cf. Introducción págs. 49 s.

lo que atañe a la virtud. El que es consciente de que se comporta de manera más nerviosa y más rápida de lo debido en todas sus acciones, debe procurar convertirse en yerno de padres tranquilos. El que tiene una naturaleza contraria debe recurrir a las uniones matrimoniales contrarias[99]. En toda oportunidad debe haber un único designio en un matrimonio, que cada uno contraiga el matrimonio útil a la ciudad, no el que más le agrada, ya que, de alguna manera, todo el mundo siempre se inclina naturalmente hacia lo que le es más semejante, de donde el conjunto de la ciudad se hace
c irregular en las fortunas y los caracteres. Por ello, lo que no queremos que nos suceda a nosotros, acontece muchísimo a la mayoría de las ciudades». Sin duda, prescribir expresamente por ley que el rico no se case con el rico, ni el que tiene mucho poder con otro semejante y obligar a contraer matrimonio a los más rápidos de carácter con los más lentos y a los más lentos con los más ágiles, además de ser ridículo irritaría a muchos. En efecto, no es fácil concebir que una
d ciudad deba mezclarse a la manera de la crátera, en la que el vino que se ha vertido en ella, aunque se enfurece y bulle, cuando recibe el castigo del otro dios sobrio[100], tras llegar a una bella unión, produce una bebida buena y adecuada. Prácticamente nadie es capaz de ver con claridad que esto sucede en la unión para procrear hijos. Por esa causa, hay que dejar tal cosa de lado en la ley e intentar persuadir con encantamientos de que cada uno debe prestar mucha más atención al equilibrio de sus niños entre sí que a la igualdad
e de los matrimonios, que es insaciable de riquezas, y, por medio de la censura, hay que hacer retroceder al que se afa-

[99] La política matrimonial planteada en este pasaje se fundamenta en los principios expuestos en el *Político* (310b-e); cf. F. L. Lisi, *Einheit...*, págs. 175 s.

[100] Referencia al agua.

na por la riqueza en los matrimonios, pero no obligándolo con una ley escrita.

Sean éstas pues las exhortaciones matrimoniales y, so-
bre todo, lo que se dijo antes, que es necesario aferrarse a la
naturaleza eterna, para legar al dios servidores que ocupen
el lugar de uno mismo, dejando continuamente tras de sí
hijos de hijos[101]. Todo eso y todavía más podría decirse de 774a
los matrimonios, si se hace un preámbulo a propósito de que
hay que casarse. Si alguien, no obstante, no obedeciere por
propia voluntad y, manteniéndose en una posición hostil e
insolidaria hacia la ciudad, llegare a los treinta y cinco años
célibe, castígueselo anualmente, al que posee la fortuna más
grande con cien dracmas, al de la segunda con setenta, al de
la tercera con sesenta, al de la cuarta con treinta. Que la
multa sea propiedad sagrada de Hera[102]. El que un año no b
pague, hágase acreedor al décuple de la multa. Lo ha de co-
brar el tesorero de la diosa; si no lo hiciere, él mismo sea el
deudor y en las rendiciones de cuenta cada uno debe estar
obligado a dar razón de tal cosa. En lo que atañe al dinero,
reciba ese castigo el que no quiera contraer matrimonio, pe-
ro, además, que tampoco los más jóvenes le den muestras de
respeto y que ninguno le obedezca en nada voluntariamente.
En caso de que intente castigar a alguno, que todos acudan y
defiendan al que sufre la agresión. El que estando presente c
no acuda en socorro del ofendido, sea proclamado cobarde y
mal ciudadano por la ley.

---

[101] IV 721c; cf. *infra*, 776b.

[102] Hera, la esposa de Zeus, era la diosa protectora del matrimonio. Por tanto, cualquier infracción contra esa institución se considera un acto de impiedad respecto de la diosa, por lo que la multa debe pagarse en su templo. La costumbre de pagar multas a los tesoros de los templos era habitual en Grecia (cf. G. Busolt, H. Swoboda, *Staatskunde...*, I, págs. 518-523).

Ya hemos hablado antes acerca de la dote[103], digamos otra vez que igual por igual es el ni dar ni recibir nada, y que no es probable que los pobres envejezcan sin poder contraer matrimonio por carencia de fortuna[104], pues al tener todos los habitantes de esta ciudad lo que necesitan, habría menos soberbia en las mujeres[105] y menos esclavitud humillante y servil a causa del dinero en los que toman a una mujer en matrimonio. El que obede-
d ciera haría una buena acción. Pero el que no obedece, dando o recibiendo para los gastos de la vestimenta, uno por un valor superior a los cincuenta dracmas, otro más de una mina, otro más de una mina y media, y el otro más de dos minas —el que pertenece a la clase más alta—, deba otro tanto al tesoro público, mientras que lo que ha dado o recibido debe ser consagrado a Hera y
e Zeus, recáudenlo los tesoreros de estos dos dioses, como se dijo en el caso de los que no se casan, que los tesoreros de Hera debían recaudar siempre o cada uno poner de su bolsillo la multa[106].

[103] 742c.

[104] El texto de este pasaje está, sin lugar a dudas, corrupto. La traducción adopta la propuesta de R. G. Bury, *Laws...*, I, pág. 466, por ser el único editor que al menos se hace cargo de la ilegibilidad del texto griego y trata de hacerlo concordar con el sentido general del pasaje.

[105] La eliminación o limitación de la dote es, en realidad, un acto que perjudica la posición social de la mujer, ya que su situación en la nueva casa dependía esencialmente de la dote, que le daba cierta independencia y nunca llegaba a ser posesión de su marido, que sólo podía administrarla.

[106] 774a-b.

El compromiso de casamiento[107] contraído por el padre debe ser el válido en primer lugar; en segundo, el del abuelo; en tercero, el del hermano del mismo padre, pero si no hubiere ninguno de éstos, que sea válido a continuación el contraído por los miembros de la familia por parte de madre en el mismo orden[108]. Si acaso se produjere un azar inusitado, siempre deben tener esa potestad los familiares más cercanos junto con los tutores.

Si se consulta a los intérpretes respecto de todos los ritos
anteriores al casamiento[109] u otra ceremonia relacionada que 775a
tengan que llevar a cabo los que vayan a casarse, se casen o

---

[107] El proceso que finalizaba en el matrimonio comenzaba por un contrato o compromiso contraído entre el pretendiente y el padre de la novia o quien tuviere la autoridad sobre ella. El contrato se llevaba a cabo con la presencia de testigos. Las partes podían personarse a través de representantes. El contrato era el fundamento legal del poder del marido sobre la mujer. En él solían fijarse las peculiaridades de la entrega (cantidad de la dote, condiciones de la mujer en la nueva casa, limitaciones al uso de la dote por parte del marido, etc.). El proceso de matrimonio finalizaba con la entrega de la mujer al marido *(ékdosis)*, lo que se formalizaba por medio de la boda.

[108] La presente normativa difiere de la ley ateniense en que Platón admite los parientes por parte de madre y coloca al abuelo delante del hermano; C. F. HERMANN, *Disputatio...*, pág. 9, nota 25.

[109] El matrimonio era, desde el punto de vista religioso, un rito de pasaje, en el que debía llevarse a cabo una serie de actos rituales que posibilitaban el paso de la mujer a la casa del marido. La mujer se convertía así en adulta. Los ritos variaban de ciudad en ciudad, pero en general eran tres las divinidades que los presidían, Artemisa, Hera y Afrodita. La primera era la diosa de la virginidad, en cuyo ámbito habia habitado la mujer durante toda su juventud. Antes de partir para la nueva casa, debía ofrendarle todo lo que simbolizaba su niñez virginal: juguetes, mechones de su pelo, etc. Este sacrificio prematrimonial se denominaba *protéleia*. En él se asociaban las tres diosas. Luego Hermes, Pito (la diosa de la persuasión) y las Cárites (Gracias) la acompañaban hasta la casa del novio, donde era recibida por Hera.

se hayan casado[110], y se siguen sus indicaciones, el contrayente debe considerar que ha hecho todo de manera adecuada.

En lo que hace al banquete de boda, deben invitar a no más de cinco amigos y cinco amigas de cada uno, de la misma forma tantos otros de los parientes y familiares de cada uno de los dos. Nadie debe gastar más de lo que se corresponda con su fortuna, el más rico, una mina; el otro, la
b mitad de esa cantidad; el otro, lo que sigue en esa progresión, según vaya siendo menor la fortuna. Todos deben alabar al que obedezca la ley. Contrariamente, al que la desobedezca castíguenlo los guardianes de la ley por desconocer lo bello y no estar educado en las melodías de las Musas nupciales[111]. No es correcto beber hasta la embriaguez, si no es en las fiestas del dios que dio el vino, y, además, es peli-
c groso; ni tampoco debe hacerlo el que toma en serio su boda, cuando más corresponde que la novia y el novio estén en su juicio, puesto que están llevando a cabo un cambio de vida no pequeño, pero, al mismo tiempo, también para que, en todo lo posible, la criatura nazca de padres prudentes[112]. En efecto, no hay prácticamente certeza de qué noche o día lo engendrará con la ayuda de dios. Además, es necesario que la procreación se produzca no cuando los cuerpos se unen bajo los efectos de la embriaguez, sino que el vástago se constituya correctamente, firme, estable y tranquilo. Por el

[110] Otro de los ritos matrimoniales era la presentación de la joven esposa ante la fratría de su marido, que se llevaba a cabo mediante una celebración conocida con el nombre de *Gamelía*. Se trataba de un banquete sacrificial que presuponía ya la consumación matrimonial.

[111] Juego de palabras intraducible con el doble significado de la palabra *nómos:* 'melodía' y 'ley'. Cf. E. B. ENGLAND, *Laws...*, I, pág. 614.

[112] Cf. *infra,* 783d-e. En el pasaje hay un juego de palabras intraducible con el doble significado de *émphrōn:* 'que está en su juicio, sobrio' y 'prudente'.

contrario, el que se ha llenado de vino, es arrastrado él mismo y arrastra a otros por todos lados, enfureciéndose en el *d*
cuerpo y el alma. El ebrio es inestable y hasta malo para la fecundación, de manera que engendraría probablemente hijos de cuerpos deformes y de caracteres en los que no se puede fiar y en absoluto rectos. Por eso, es necesario cuidarse mucho durante todo el año y toda la vida y mucho más aún en la época en que se está intentando procrear, y, en lo que de uno dependa, no hacer nada insano ni nada que sea soberbio o injusto —porque al estamparlo en las almas y los cuerpos de los que se están gestando ineluctablemente se modelan y engendran peores en todos los sentidos—, pero *e*
especialmente en aquel día y aquella noche hay que apartarse de semejantes cosas. En efecto, un comienzo con ayuda de dios[113], cuando se establece entre los hombres, conserva todo, siempre que alcanza de cada uno de los que lo utilizan el honor correspondiente[114].

El que contrae matrimonio debe considerar que de las 776*a*
dos casas que se encuentran en su lote[115], una es como una suerte de morada para engendrar y criar los pichones. Separado del padre y de la madre debe llevar allí su vida matrimonial, habitar y alimentarse a sí mismo y a sus hijos. Siempre que en las amistades exista un cierto afecto, éste pega y ata todos los corazones, pero si la convivencia es tediosa y no mantiene el afecto a través del tiempo, causa la separación por exceso de hastío. Por esa razón, es necesario que, dejando sus casas al padre y a la madre, así como a los *b*
familiares de la mujer, como si se marcharan a una colonia, habiten su propia morada, visitando y siendo visitados, en-

---

113 La traducción se basa en la interpretación de G. STALLBAUM, *Leges*..., II, págs. 200 s.; cf. KG, I, § 370.3, pág. 80.

114 Cf. 753e, 765e.

115 Cf. V 745e.

gendren y críen a sus hijos, mientras transmiten la vida de unos a otros, como una antorcha, y rinden a los dioses sin cesar el culto prescrito por las leyes[116].

Lo que viene a continuación es la cuestión siguiente: ¿con qué posesiones uno tendría la fortuna más adecuada? No es difícil hacerse una idea de la mayoría de las cosas ni
c tampoco poseerlas; pero en el caso de los esclavos es difícil desde todo punto de vista. La causa radica en que, en cierto sentido, decimos cosas incorrectas de ellos y, sin embargo, en otro tenemos razón. En efecto, hacemos nuestros discursos sobre los esclavos, en parte de manera contraria a como los utilizamos, pero también según el uso que hacemos de ellos.

ME.—¿A qué te refieres?, porque aún no comprendemos, extranjero, lo que ahora quieres indicar.

AT.—Y con mucha razón, Megilo. En general, podría afirmarse que el sistema de servidumbre lacedemonio[117] produciría la mayor estupefacción en prácticamente toda Grecia y sería el origen de disputa, pues para unos sería bueno,

---

[116] Cf. 773e-774a.

[117] En Esparta, los hilotas eran siervos y estaban integrados originariamente por la población aquea que había sido sometida por los dorios. Tras la conquista de Mesene, también pasaron a integrar los grupos esclavizados de hilotas grupos dorios. Formaban parte del lote que correspondía a cada ciudadano y debían entregarle la mitad de la producción. Su posición económica era relativamente independiente a través de la otra mitad que les quedaba. De ahí que se haya dicho que se encontraban en una posición intermedia entre libre y esclavo. No se podían vender y pertenecían en cierto sentido al estado. Su emancipación era también asunto estatal y sólo podía concederse como premio a servicios prestados durante alguna guerra. Se levantaron en repetidas oportunidades contra el poder de los espartanos. Cf. J. OEHLER, «Heloten», *RE,* VIII, 1, cols. 203-206; H. BELLEN, «Heloten», *KlP,* II, cols. 1014 s.

mientras que para otros no —menor disenso encontraría el sistema por el que los heracleotas tienen esclavizados a los mariandinos[118] y la casta de los siervos de los tesalios[119]—. Considerando todas esas cosas, ¿qué debemos hacer con la posesión de esclavos? Lo que dije casualmente en el curso de mi argumento y tú me preguntaste con razón qué decía, es lo siguiente. Sabemos, creo, que todos podríamos decir que es necesario poseer los esclavos más obedientes y mejores posibles. Muchos esclavos, ¿te enteras?, llegaron a ser para algunos más virtuosos que los hermanos e hijos y han salvado a sus amos, sus posesiones y sus viviendas enteras. Sabemos, efectivamente, que se dicen estas cosas de los esclavos. d e

ME.—En efecto.

AT.—¿No sabemos, pues, que también se sostiene lo contrario, que el alma esclava no tiene nada sano y que el inteligente nunca debe confiar para nada en esta raza? El más sabio de nuestros poetas también proclamó, al hablar de Zeus, que

777a

de la mitad de la inteligencia —dice— *de los hombres despojó Zeus,*
el del intenso trueno, a los que llega el día de la esclavitud[120].

[118] Se trata de un pueblo tracio en la costa sur del Mar Negro. Tras la fundación de Heracleia en su territorio, los habitantes de los alrededores fueron sometidos en un sistema semejante a los de los penestes e hilotas. El mito los relaciona con la leyenda de los argonautas; RUGE, «Mariandynoi», *RE,* XIV, cols. 1747 ss.; K. ZIEGLER, «Mariandynoi», *KlP,* III, cols. 1025 s. Cf. ESTRABÓN, XII 3, 2, 541; 4, 542; 9, 544; 4, 42, 563; XIV 5, 28, 678; ATENEO, VI 263D- 264B.

[119] En Tesalia, los *penéstai* eran los miembros de la población sometida por los tesalios. Se encontraban en un sistema de servidumbre semejante al de los hilotas; cf. H. BELLEN, «Penestai», *KlP,* IV, col. 614.

[120] *Odisea* XVII 322-323.

Con sus razonamientos, cada uno saca diferentes conclusiones en esto y los unos no confían para nada en la raza de los esclavos, sino que con puyas y látigos, como si de fieras se tratara, hacen no tres veces sólo, sino muchas veces serviles las almas de sus esclavos. Pero otros hacen todo lo contrario de eso.

ME.—En efecto.

b CL.—Entonces, extranjero, en el caso de nuestro país, ¿qué debemos hacer, si hay tantas diferencias, con la posesión y el castigo de los esclavos?

AT.—Y bien, Clinias, es evidente que, puesto que el hombre es un animal arisco, no parece querer ser ni llegar a ser en absoluto útil para esta diferenciación inevitable, la distinción en la realidad entre esclavo, hombre libre y amo,
c una pertenencia difícil, sin duda. De hecho, quedó demostrado a menudo con las largas y habituales rebeliones de los mesenios[121] y en las ciudades cuyos habitantes poseen muchos esclavos de una misma lengua, cuántas desgracias acaecen. También lo muestran las acciones y sufrimientos que provocan los múltiples robos que cometen en las costas de Italia los así llamados salteadores[122]. Si uno considera todo esto, no sabría qué hacer en todos los casos de esa ín-
d dole. Nos quedan sólo dos medios, que los que van a servir sin crear dificultades no sean compatriotas ni hablen en lo posible la misma lengua y que los tengan bien, no sólo por los esclavos, sino más bien por sí mismos. No se debe actuar con violencia hacia los esclavos, y, si es posible, hay que cometer menos injusticias con ellos que con los iguales. Se puede reconocer claramente al que verdaderamente y no

[121] Cf. *supra,* 776c, nota 117.

[122] Se trata de piratas que, según lo que afirma el texto, eran esclavos liberados, pero de los que nada se sabe.

de forma ficticia respeta la justicia, porque odia realmente la injusticia hecha a aquellos hombres con los que le es fácil ser injusto. El que ha llegado a estar sin mancha de impie- e
dad o injusticia en sus hábitos y acciones para con los esclavos, sería el más capaz de implantar una semilla de virtud. Es posible afirmar eso mismo correctamente, cuando se habla de un amo, un tirano o del que encabeza cualquier tipo de poder respecto del más débil que él. Es necesario, ciertamente, castigar físicamente a los esclavos aplicando la justicia y no corromperlos, dándoles simples amonestaciones como si fueran libres. Cuando se le dirige la palabra a un esclavo debe convertirse en una orden pura y simple, sin 778a
hacer ningún tipo de bromas con los sirvientes, ni con las mujeres ni con los varones, en lo que muchos corrompen de manera totalmente insensata a sus esclavos y suelen hacer más difícil su vida, tanto en que aquéllos sean mandados, como en que ellos mismos manden.

CL.—Tienes razón.

AT.—Entonces, una vez que, en la medida de lo posible, uno estuviera provisto de una cantidad de esclavos aptos para ayudar en el trabajo, ¿no debemos hacer a continuación una descripción a grandes rasgos de las viviendas?

CL.—Sin duda.

AT.—Y parece que al menos una ciudad nueva que no b
había sido habitada antes debe ocuparse prácticamente de toda la edificación, y de cómo serán los templos y las murallas. Esto tendría que haber estado, Clinias, antes de los matrimonios, pero puesto que ahora la ciudad está naciendo de palabra, también se puede permitir perfectamente que se vaya desarrollando por el momento de esta forma. Sin embargo, cuando nazca realmente, como, si dios quiere, habremos hecho esto antes que los matrimonios, realizaremos las bodas en ese momento, a continuación de las construcciones.

c Pero ahora, expongámoslas sólo en pocas palabras en tanto
que es una especie de modelo de ello.

CL.—De acuerdo.

AT.—Bien, todos los templos deben construirse alrede-
dor de la plaza y en círculo, en sitios elevados, por la segu-
ridad y la limpieza. Junto a los templos, deben levantarse
los edificios de los magistrados y de los juzgados, en los
que, como si fueran los lugares más sagrados, darán y reci-
d birán las sentencias, en parte porque son acerca de asuntos
sagrados, en parte, porque también son moradas de tales
dioses[123], y en estos edificios tendrán lugar las sesiones de
los juzgados en los que se dictarían las sentencias adecuadas
por asesinato y por todos los delitos dignos de la muerte[124].
En lo que hace a las murallas, Megilo, yo estaría de acuerdo
con Esparta en que hay que dejarlas dormir tendidas en la
tierra y no levantarlas, por lo siguiente. Por un lado, el ver-
bo poético repite a menudo en hermosos versos que las mu-
rallas deben levantarse más de hierro y acero que de tie-
e rra[125]. Además, nosotros, con justicia, daríamos risa en esto,
si enviáramos al campo a los jóvenes año tras año, para que

---

[123] El sentido del pasaje no es claro y, probablemente, esté corrupto. La traducción sigue, con las variaciones indicadas en pág. 160, el texto de J. BURNET, *Platonis...*, a pesar de las incongruencias.

[124] Cf. VIII 848c-e para las disposiciones sobre la estructura de las aldeas.

[125] El poeta aludido se tiene por desconocido. Se mencionan como posibles ALCEO, frag. 112, 10 LP; ESQUILO, *Persas* 349. En el pasaje hay un juego con la idea de las murallas durmiendo en la tierra, pero, evidentemente, *geiná*, como bien indica E. B. ENGLAND, *Laws...*, I, pág. 624, no quiere decir que las murallas sean materialmente de tierra, sino de materiales extraídos de la tierra, e. d. piedra, el elemento natural que se encontraba en Grecia. Cf. PLUTARCO, *Vidas paralelas, Licurgo* 19, 12. ARISTÓTELES, *Política* VII 11, 1330b32-35, se opone expresamente a esta opinión de Platón por considerarla anticuada.

caven fosos, abran fosas e impidan con ciertas construcciones el paso de los enemigos, para, supuestamente, no permitirles traspasar los límites de la región[126], pero levantáramos una muralla alrededor que, primero, no es en absoluto útil a la salud de las ciudades y, además, suele debilitar las almas de los habitantes, porque los invita a no rechazar a los enemigos, buscando refugio en ella, en vez de intentar lo- *779a*
grar la salvación haciendo que en la ciudad haya siempre algunos de guardia, de noche y de día. Por el contrario, piensan que tienen realmente medios de salvación, defendidos por murallas y puertas y durmiendo, como si hubieran nacido para no esforzase, ignorando que la vida fácil realmente proviene del esfuerzo. De la facilidad, creo, la vergonzosa, y del tomarse las cosas a la ligera es natural que surjan las penurias una y otra vez[127]. Pero si es realmente necesario por alguna razón que los habitantes tengan una *b*
muralla, desde el comienzo la construcción de las casas privadas debe poner los cimientos de tal manera que toda la ciudad sea eventualmente una única muralla, en la que la orientación homogénea hacia las calles que presentan todas las viviendas dé una buena protección. No sólo no es desagradable de ver cuando la ciudad tiene el aspecto de una sola casa[128], sino que también podría llegar a ser excelente para facilitar la vigilancia del conjunto y para su salvación. Convendría que sus habitantes, ante todo, se encargaran de que se mantuviera lo que se edificó al principio, mientras *c*
que los guardias urbanos deberían supervisar, forzando in-

[126] Cf. *supra,* 760e-761a.

[127] Hay un juego de palabras intraducible con el doble significado de *pónos* ('esfuerzo', 'trabajo' y 'penuria', 'sufrimiento').

[128] Es probable que aquí Platón esté pensando en la construcción de casas adosadas que caracterizó al movimiento urbanístico que comenzó con Hipódamo de Mileto.

cluso al negligente con castigos, y también cuidar la limpieza de todo lo que hay en la ciudad, de que ningún particular ocupe ningún espacio de la ciudad con construcciones o fosos. En especial, deben ocuparse de que fluya abundantemente el agua de Zeus, cuánta[129] sería conveniente administrar dentro y cuánta fuera de la ciudad. Una vez que los
d legisladores conozcan la experiencia, deben regular legalmente todo esto con normas adicionales, así como todo lo restante que la ley deja en blanco por incapacidad. Cuando esto y los edificios de alrededor del mercado y los gimnasios y todas las escuelas están construidos y esperan a su concurrencia y los teatros a los espectadores, continuemos con la legislación y dirijámonos a lo que viene después de los matrimonios.

CL.—Muy bien.

AT.—Bien, demos los matrimonios por ya realizados, Clinias. Después de esto, la vida de la pareja antes del na-
e cimiento del niño no se alargaría menos de un año. Decir cómo deben vivir durante ese período el novio y la novia en una ciudad que va a ser superior a la mayoría —el tema que sigue, por cierto, a lo que acabamos de exponer[130]— no es lo más fácil de todo, pero, aunque los temas anteriores similares no eran pocos, éste es todavía más difícil de aceptar para la plebe que la mayoría de aquéllos. Sin embargo, hay que decir completamente lo que parece correcto y verdadero, Clinias.

---

[129] *Hósa* y *hopósa* están referidos a *hydátōn* en c5, tal como proponen F. H. DALE y A. M. ADAM; cf. E. B. ENGLAND, *Laws*..., I, pág. 626. Si se le da a la frase un sentido más general, se contradice con las funciones atribuidas a los guardias urbanos. Así, puede ser entendida en el sentido de que los guardias urbanos están encargados de determinar cuánta agua será gastada en la ciudad y cuánta en el campo. Cf. 763d.

[130] 776b.

CL.—Así es.

AT.—El que piensa promulgar leyes para ciudades y 780a
prescribir cómo sus ciudadanos deben vivir practicando las cosas públicas y comunes, pero no cree que de la vida privada deba regular ni siquiera lo que sea inevitable[131], sino que cada uno debe poder hacer la vida diaria que quisiere, ya que no todo tiene por qué estar sujeto a orden, y supone que, aunque deje la vida privada sin legislar, querrán vivir respetando las leyes en el ámbito de la vida común y pública, no razona correctamente[132]. ¿Por qué digo esto? Porque diremos que nuestros novios deben hacer su vida[133] fre-
cuentando las comidas comunes ni más ni menos que antes b
de casarse. Sin duda, esta institución llamó la atención, cuando comenzó en vuestro suelo, porque la legisló, como es al menos probable, una guerra[134] o alguna otra cosa que tiene el mismo poder a quienes con poca población se encontraban en una gran penuria, los que gozaron de las comidas en común por verse obligados a practicarlas creyeron
luego que la costumbre era muy buena para la preservación c
de vuestro pueblo y establecieron de tal forma la institución de las comidas en común.

CL.—Así parece, al menos.

---

[131] No parece necesario ni sintácticamente posible darle a *anánkē* el sentido técnico de coacción que pretende T. J. SAUNDERS, *Notes...*, págs. 45 s. Cf. *ethélei* en a4. La traducción, contrariamente a lo que es usual, hace depender *tôn idíōn* de *hósōn*.

[132] Cf. VII 790a.

[133] Sobre el significado de *díaita,* en este pasaje, generalmente mal entendido por los traductores modernos, cf. C. RITTER, *Gesetze...*, II, págs. 179 s. Cf. *supra,* 799d9, y, para la expresión *díaitan poieîsthai,* HERÓDOTO, II 68, y TUCÍDIDES, I 66.

[134] Cf. la versión que da Clinias del origen de la institución en I 625e. Para la relación con la práctica espartana y cretense, cf. E. DAVID, «Spartan syssitia...».

AT.—Lo que procuraba decir es que, aunque en un tiempo en opinión de algunos fue sorprendente y les producía miedo ordenar esa institución, ahora, no sería igualmente difícil para el que da las órdenes establecerla legalmente. Pero lo que se sigue de esto —que, si produce, es natural que esté bien, aunque en realidad no se ha dado en ningún lugar y, como dice la broma, casi hace cardar en el fuego[135] al legislador y que en vano dé un sinnúmero de
d disposiciones semejantes— ni es fácil de decir ni, si se dice, que se lleve a cabo.

CL.—¿Por qué, extranjero, pareces dudar mucho cuando intentas decir eso?

AT.—Escuchad, por favor, para que no se genere en vano una larga discusión sobre este asunto. Todo lo que en la ciudad nace partícipe del orden y la ley produce todos los bienes, pero lo que no se encuentra ordenado o está mal ordenado destruye la mayoría de las demás cosas que tienen un orden correcto. A eso también prestan ahora atención nuestras palabras. En efecto, Clinias y Megilo, habéis insti-
e tuido las comidas en común de varones de manera bella y, lo que dije[136], admirable[137] a consecuencia de una cierta necesidad divina, pero la de las mujeres se dejó sin legislar de
781*a* una forma que en absoluto es correcta y no se ha creado la institución de las comidas comunes femeninas. Ahora bien, lo que, para empezar, es por naturaleza la parte de nosotros los humanos, la femenina, por su debilidad más amiga de actuar a hurtadillas y más tramposa[138], se dejó de lado por

[135] Proverbio para decir que trabaja en vano.

[136] 780b.

[137] Hay un juego de palabras intraducible con el doble significado de *thaumastós* ('sorprendente', cf. 780b-c, y 'admirable', 'maravilloso', 'excelente').

[138] Cf. HESÍODO, *Los trabajos y los días* 67, 78.

ser difícil de ordenar y porque el legislador cedió[139]. A través de eso que se había dejado de lado, se os han desviado muchas cosas, que habrían estado mucho mejor que ahora si hubieran tenido forma de ley[140], pues no se trata sólo de la mitad, como podría parecer, si se pasa por alto el mundo de
las mujeres sin introducir orden en él, sino que para ser más *b*
del doble superior hace una diferencia tan grande cuanto peor es la naturaleza femenina que la masculina para la virtud. Es mejor, entonces, para la felicidad de la ciudad, revisar, corregir y ordenar todas las instituciones en común de las mujeres y los hombres. Pero ahora el género humano ha sido conducido a estas costumbres de manera tan absolutamente desafortunada que, si uno es inteligente, no es posible
ni mencionarlo, al menos en otros sitios y ciudades donde ni *c*
siquiera se ha prescrito que haya comidas en común en la ciudad. ¿Cómo alguien en la vida real va a intentar obligar a las mujeres a ser contempladas consumiendo en público comidas y bebidas, sin hacer el ridículo? No hay nada que este sexo soportara con mayor renuencia que esto. Acostumbrado a vivir sumergido en la oscuridad, si se intentara obligarlo a salir a la luz, oponiendo todo tipo de resistencia,
vencería totalmente al legislador. En otro lugar, por cierto, *d*
no soportaría, como dije, que ni siquiera se mencionara el punto de vista correcto sin un clamor ensordecedor, aquí quizás. Si os parece que el discurso sobre todo el orden político tenga un buen fin al menos como propuesta teórica, quiero exponer el funcionamiento bueno y conveniente de esta institución, si también ambos estáis de acuerdo en escucharla, si no, lo dejamos.

---

[139] Cf. ARISTÓTELES, *Política* II 9, 1270a2-8.

[140] Cf. I 637c.

CL.—Venga, extranjero, que al menos escuchar también nos parece fantástico[141] a nosotros dos, supongo, ¿no?

AT.—Bien, bien, escuchemos. Pero no os asombréis[142]
e en absoluto si os parece que comienzo desde muy atrás, pues tenemos tiempo y no hay nada que nos urja a no analizar minuciosamente el tema de las leyes.

CL.—Muy bien dicho.

AT.—Retornemos, por tanto, a lo dicho al comienzo.[143] Cualquiera ha de darse perfectamente cuenta por lo menos de que los hombres o bien en absoluto han tenido un origen
782a ni tendrán nunca un fin, sino que existieron y existirán absolutamente siempre o que desde que han aparecido sobre la tierra ha transcurrido una extensión de tiempo inconmensurable.

CL.—En efecto.

AT.—¿Y qué? ¿No pensamos acaso que, de todas las formas y en toda la tierra, surgieron y desaparecieron ciudades y prácticas variadas —hasta en la alimentación—, que producían no sólo orden sino también desorden, y múltiples gustos en el consumo de bebidas y comidas, y hasta innu-
b merables cambios de estaciones, en los que es probable que los animales sufrieran muchísimas mutaciones?

CL.—¿Cómo no?

AT.—¿Qué más? ¿Creemos, doy por supuesto, que en algún momento aparecen vides cuando antes no había?, ¿y también de la misma manera los olivos y los dones de Deméter y Core?[144], ¿y que un cierto Triptóle-

[141] Nuevo juego de palabras intraducible con *thaumastós*; cf. *supra,* nota 137.

[142] Cf. nota anterior.

[143] Se refiere al principio del libro tercero.

[144] Deméter, la diosa del cereal y de la agricultura. Una figura de fuertes rasgos maternales, es la diosa patrona de los frutos de la tierra. Su

mo[145] llegó a ser servidor de ellas? En el tiempo en que no existían estas cosas, ¿acaso no creemos que los animales, como ahora, se dedicaban a comerse unos a otros?

CL.—Por cierto.

AT.—Vemos que muchos mantienen aún hoy en día los sacrificios humanos. Y lo contrario, escuchamos en otros, cuando no osaban ni probar el buey y no tenían las divinidades ofrendas de animales, sino mezclas líquidas de harina, miel y aceite[146], frutos embebidos en miel y otras ofrendas 'puras'[147] semejantes, mientras se apartaban de la carne como si no fuera pío comerla ni manchar los altares de los dioses con sangre, sino que aquellos de nosotros que vivieron entonces llegaron a tener una especie de vida llamada órfica[148], puesto que se aferraban a todo lo inanimado, pero se apartaban, por el contrario, de todo lo animado. *c* *d*

---

hija Core (= la Virgen) era probablemente una divinidad reemplazada por Deméter que luego fue adorada con ella, principalmente en Eleusis, a pocos quilómetros de Atenas. Según el mito, Core es raptada por el dios de los muertos, Hades, que la hace su mujer. Deméter vaga desesperada en busca de su hija, hasta llegar a Eleusis, donde se revela a los mortales. Zeus la convence de que retorne al Olimpo y le devuelve a Core, que no puede quedarse para siempre con ella, sino que debe pasar una parte del año en el infierno.

[145] Triptólemo era un héroe al que se le rendía culto en Eleusis. La diosa lo había iniciado en sus misterios y lo había puesto a su servicio. Planta, cosecha y trilla el cereal en la era que había en Eleusis (PAUSANIAS, I 38, 6).

[146] Esta mezcla *(pélanos)* podía contener también semilla de amapola y su consistencia era bastante líquida. En un estado más sólido era una especie de toña que se arrojaba al fuego como ofrenda. Nunca se comen.

[147] *Hagná* está utilizado aquí en el sentido técnico que le daban los órficos *(vid.* nota 148); cf. E. B. ENGLAND, *Laws...*, I, pág. 634.

[148] El orfismo era un movimiento religioso reformador surgido en época arcaica que reconocía como fundador a Orfeo, el mítico poeta y músico que había revelado su doctrina en poemas que constituían el fundamento teórico del movimiento. Entre otras cosas, practicaban el vegeta-

CL.—Has dicho cosas muy repetidas y creíbles.

AT.—Pues bien, podría decirse, ¿cuál es la finalidad de todo lo que se os acaba de exponer?

CL.—Has hecho una buena suposición, extranjero.

AT.—Y además, si puedo, Clinias, intentaré decir lo que sigue.

CL.—Podrías decirlo.

AT.—Veo que para los hombres todo depende de tres deseos necesarios, a través de los que resulta la virtud para ellos, cuando están bien llevados, y lo contrario, cuando se
e los educó mal. Éstos son comida y bebida directamente desde el momento en que nacen. Dado que todo animal tiene una pasión instintiva por cualquiera de éstos, está lleno de frenética rebelión contra el que intenta decirle que debe hacer otra cosa que no sea saciar sus deseos de gozar todas esas cosas y librarse[149] de cualquier sensación desagradable.
783a Nuestra tercera necesidad más importante y nuestra pasión más violenta, aunque irrumpe en último término, pone ciegamente frenéticos a los hombres, el deseo de procreación de la especie, encendido por el mayor desenfreno. El legislador, volviendo a los ciudadanos[150] hacia lo mejor, en contra de lo así llamado más placentero[151], debe intentar que re-

---

rianismo porque creían en la reencarnación del alma. Estaban estrechamente relacionados con los misterios eleusinos y su doctrina tuvo una amplia influencia, aunque no claramente determinada, en diferentes corrientes filosóficas de la Antigüedad.

[149] En el texto hay una personificación de los deseos que no se puede verter al castellano de manera elegante (literalmente: «y librarlos [a los deseos de gozar] de cualquier sensación desagradable»).

[150] La interpretación del participio y su objeto sigue a E. B. ENGLAND, *Laws...*, I, pág. 636.

[151] La traducción toma la expresión *parà tò legómenon hḗdiston* como una alusión a la infracción del principio de lo placentero que significa volverse hacia lo óptimo, en una acuñación clara sobre la base del giro

frenen estas apetencias como a tres enfermedades, con los tres medios más importantes, temor, ley y palabra verdadera, y que, utilizando, además, a las Musas y los dioses patronos de los certámenes[152], apaguen su crecimiento y su flujo. *b*

Bien, pongamos después de los matrimonios la procreación de hijos y, después de la procreación, su crianza y educación. Puede ser que, mientras se desarrolla nuestra conversación de esta manera, cada ley vaya avanzando y completándose hasta que lleguemos a las comidas en común. Quizá observaremos mejor si tales reuniones deben ser de mujeres o de hombres solos, cuando nos hayamos mezclado entre ellos. Entonces, tras introducir orden en lo anterior a ellas[153], que todavía está sin legislar, las pondremos *c* delante, como acabamos de decir[154], y las[155] observaremos

---

parà nómon, no en el sentido propuesto por E. B. ENGLAND, *Laws...*, I, pág. 636, de «más allá de lo que es llamado placer» *(beyond what is called delight),* interpretación que ha seguido KL. SCHÖPSDAU, *Platon, Werke...*, pág. 427. R. G. BURY, *Laws...*, I, pág. 495, interpreta: «en vez de lo que es (nominalmente) lo más placentero», acercándose quizás a mi interpretación. J. M PABÓN, M. FERNÁNDEZ GALIANO, *Leyes...*, I, pág. 242, traducen: «apartándolas de lo que pasa por ser sumamente placentero (las enfermedades)».

[152] Puede ser una referencia a Dioniso y Apolo (cf. *supra,* II 653d-e) o, más difícilmente, como supone C. RITTER, *Gesetze...*, II, pág. 181, seguido por E. B. ENGLAND, *Laws...*, I, págs. 636 s., los veincuatro dioses que tienen días festivos. En ningún caso Hermes, Zeus y los Dioscuros, como propone G. STALLBAUM, *Leges...*, II, pág. 228.

[153] Entendiendo *autôn* como neutro de un *epitēdeúmata* o, mejor, de un *syssitía* que es retomado por los *autà* siguientes.

[154] 783b.

[155] El *autà* que retoma, a mi entender, el *autá* de c1 hace más difícil aceptar la interpretación de T. J. SAUNDERS, *Notes...*, págs. 46-49, seguida por KL. SCHÖPSDAU, *Plato, Werke...*, pág. 427 que el significado que da LS a *epíprosthen.* Prefiero tomar, por tanto, el segundo *epíprosthen* en

con mayor precisión. En esa situación, podríamos dar leyes más adecuadas y convenientes a ellos.

CL.—Dices muy bien.

AT.—Bien, guardemos en el recuerdo las cosas dichas ahora[156], pues quizás tendremos necesidad de todas ellas.

CL.—¿Cuáles mandas, por cierto?

AT.—Las que definimos con tres palabras: comida, creo
d que decíamos y, en segundo lugar, bebida, aunque también una cierta excitación sexual violenta, en tercero.

CL.—Extranjero, recordaremos con total claridad lo que ahora mandas.

AT.—Muy bien. Vayamos hacia los recién casados, para enseñarles cómo y de qué manera deben engendrar sus hijos o, en caso de que no los convenzamos, para amenazarlos con algunas leyes.

CL.—¿Cómo?

AT.—La joven esposa y su marido deben procurar procrear para la ciudad los hijos más bellos y mejores que pue-
e dan. Todos los seres humanos que toman parte en una acción realizada en común, cuando se prestan atención a sí mismos y a la acción, producen todo tipo de cosas bellas y buenas, pero si no prestan atención o carecen de inteligencia[157], sucede lo contrario. Por lo tanto, preste atención igualmente el recién casado a su mujer y a la procreación y de la misma manera también la esposa, durante este período, especialmente en la época en la que todavía no han tenido
784*a* hijos[158]. Deben controlar a los recién casados las mujeres

sentido espacial estricto y continuar la metáfora de c7 (cf. EURÍPIDES, *Orestes* 468; JENOFONTE, *Ciropedia* I 4, 24; III 3, 28).

[156] 782d-783b.

[157] Juego de palabras intraducible con las expresiones *proséchein noûn* (= 'prestar atención') y *échein noûn* (= 'tener inteligencia').

[158] Cf. *supra*, 775c-e.

que hemos elegido[159], en mayor o menor número —cuantas decidan ordenar los magistrados en el momento en que así lo consideren— las que se reunirán cotidianamente, hasta la tercera parte del día, en el templo de Ilitía[160]. Una vez juntas allí, comuníquense unas a otras si alguna ve que algún hombre o mujer de los que están intentando tener hijos atiende a algo que no sea lo ordenado mientras se llevan a cabo los sacrificios y ritos sagrados en las bodas. La pro- *b*
creación y la vigilancia de las parejas duren diez años, no más tiempo cuando haya fertilidad. Los que en ese tiempo no tengan hijos, deben separarse y deliberar en común con los parientes y las mujeres magistradas lo que conviene a ambos. En caso de que surja una disputa sobre lo adecuado y conveniente a cada parte, tras elegir a diez guardianes de la ley a quienes confiar el caso, deben someterse a lo que *c*
éstos ordenen. Las mujeres encargadas entren en las casas de los jóvenes y por medio de advertencias y amenazas háganlos abandonar su error e ignorancia. Si fueren incapaces, acudan a los guardianes de la ley y comuníquenlo; éstos impídanlo. En caso de que tampoco aquéllos tengan éxito, denúncienlo públicamente por medio de una inscripción y juren que son realmente incapaces de hacer mejor a tal y *d*
tal[161]. Si el estigmatizado no vence ante el juzgado a los acusadores, pierda los siguientes derechos. No vaya a bodas ni a las celebraciones rituales después del nacimiento de los niños y si lo hiciere, castíguelo el que quiera con entera li-

---

[159] En lo que antecede, nunca se hace mención a la elección de estas magistradas. Cf. C. Ritter, *Gesetze...*, II, págs. 182 s.; E. B. England, *Laws...*, I, pág. 638.

[160] Ilitía era la diosa del parto. Esta designación se le aplicaba también a Hera y aquí hay que ver probablemente una referencia a esta diosa (G. R. Morrow, *Plato's Cretan city...*, pág. 439).

[161] Cf. XI 929e-930b.

bertad. Las mismas disposiciones legales deben ser válidas
en el caso de la mujer. No participe de las procesiones de
mujeres ni de las honras correspondientes[162] ni concurra a
e las bodas y las celebraciones de los nacimientos. En caso de
haber sido acusada por haber cometido desórdenes seme-
jantes al hombre y no haber ganado el juicio. Cuando ya ha-
yan tenido hijos según las leyes, si alguien mantuviere rela-
ciones sexuales con una mujer ajena o la mujer con otro
hombre, en caso de que lo hagan con quienes todavía están
en edad de procrear, tengan los mismos castigos que los que
hemos establecido para los que todavía están en edad de en-
gendrar. A continuación de esas normas, tengan buena re-
putación los que practican la continencia en todo esto; el
que actúa de manera contraria sea inversamente estimado,
más bien, desestimado. Si la mayoría mantiene una actitud
785*a* mesurada en estos asuntos, quede todo en silencio, sin le-
gislación, pero si caen en el desorden, deben legislar de esta
manera y luego actúen según las leyes dadas. El comienzo
de la vida sea para todos el primer año, durante el que se
debe inscribir en los templos de los ancestros familiares[163]
como comienzo de vida del niño y de la niña. Además, en
cada fratría, debe encontrarse inscrito en un muro blanquea-
b do el número de los magistrados que se cuentan para los
años[164]. Los miembros vivos de la fratría[165] deben estar
siempre escritos al lado, mientras que han de borrarse los di-

---

[162] Probablemente el derecho a ser asistida por una corte de servidores; cf. E. B. ENGLAND, *Laws...*, I, pág. 640.

[163] Probablemente los templos correspondientes a cada fratría.

[164] Es probable que el número de serie de los magistrados epónimos fuera acompañado por el del magistrado en cuestión, aunque podría haberse omitido para evitar problemas de espacio.

[165] Cf. Introducción, págs. 84 s.

funtos[166]. El período para contraer matrimonio sea para la joven desde los dieciséis a los veinte años, el límite de tiempo más amplio; para el joven, desde los treinta hasta los treinta y cinco[167]. Para las magistraturas, el límite inferior es para la mujer cuarenta, para el hombre, treinta años; para la guerra, para el hombre de los veinte hasta los sesenta años, mientras que en el caso de la mujer, cuando parezca ser necesaria para la guerra, han de ordenarle lo posible y conveniente a cada una hasta los cincuenta años, después de que haya tenido hijos.

---

[166] C. Ritter, *Gesetze...*, II, pág. 184, interpreta el pasaje en el sentido de que el espacio que se produce al borrar los nombres de los fallecidos es ocupado por nombres de los vivos que son reescritos.

[167] Cf. IV 721b-d; VI 772d.

ÍNDICE GENERAL